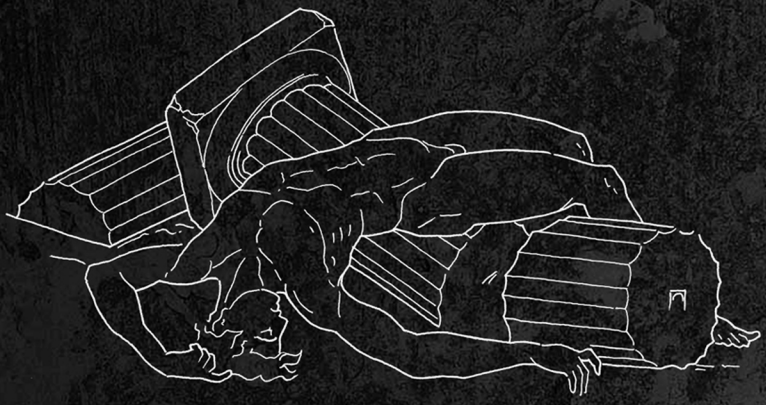


El problema de lo Sagrado

Una colección de ensayos de Evgueni Nejasov

El problema de lo Sagrado

Una colección de ensayos de Evgueni Nejasov

~

Traducción de
Juan Gabriel Caro Rivera

2025

Evgueni Nejasov *El problema de lo Sagrado. Una colección de ensayos de Evgueni Nejasov* — Svarte Publishing, 2025.

Una colección de ensayos del filósofo ruso Evgueni Nejasov (Askr Svarte) dedicada al complejo problema de lo Sagrado y la restauración de las antiguas Tradiciones. Incluye textos y capítulos seleccionados de sus libros de 2020 a 2024.

© Evgueni Nejasov (Евгений Нечкасов), 2025.
© Juan Gabriel Caro Rivera (Traducción; Columbia), 2025.
Libre para compartir

www.askrsvarte.org

CONTENIDO

5	Darle un nombre a la Tradición: el lenguaje y la paganidad
17	El miedo de los paganos a ser ellos mismos
27	La influencia de Alain de Benoist y la Nueva Derecha en el paganismo ruso
33	Conócete a ti mismo: entre los antepasados y los tubos de ensayo
48	La acción en los últimos tiempos
78	El loci nómada de lo sagrado
87	Como los tradicionalistas [mal]interpretan a Heidegger
112	El Último Dios: acontecimiento, nombre, gesto
128	El Caos (Zev) ruso
136	El camino radical del El abrazo de la serpiente
149	Cifras y sirenas: nuestra memoria no existe dentro de los medios de comunicación
179	Esbozo de un intento del pensamiento de ir hacia lo Otro
184	Sobre el autor

Darle un nombre a la Tradición: el lenguaje y la paganidad

El gran filósofo alemán Martin Heidegger solía decir que "el lenguaje es la casa del Ser". Con ello el "chamán de la Selva Negra" no solo quería decir que el Ser habla tanto en el lenguaje cotidiano como en la filosofía, los estados de ánimo (*Stimmungen*) y preocupaciones (*Sorge*), sino que también habitamos el mundo mediante él. El *Dasein* se encuentra arrojado al mundo en el cual habita (*Wohnen*) como si fuera una cabaña de madera construida en un área abierta. Habitar algo significa experimentar, conocer y dar a conocer todo lugar circundante, apropiárnoslo, vivir en una localidad, volvernos "nativos" y "parte de él". Por lo tanto, habitar el mundo significa, entre otras cosas, "seleccionar" [1] las palabras adecuadas con tal de nombrar las cosas. Las palabras siempre van al encuentro de los significados y las cosas que denominamos con ellas. Según Heidegger, la única forma de existir auténticamente en el mundo la encontramos en estas palabras de Hölderlin: "el hombre poetiza lo que habita".

Para el mundo de la Tradición — al cual el pensamiento de Heidegger le permite ver las cosas de una forma muy diferente –habitar es, antes que nada, un arquetipo, pues nombrar las cosas es siempre y en todo momento un acto sagrado. La magia de las palabras se encuentra en que los nombres abarcan y tocan la esencia de las cosas, afectando sus manifestaciones y contenido y conectándolas con todas las formas y fenómenos que conforman el cosmos. El

cosmos es antes que nada el nombre — κόσμος — que los antiguos griegos daban al mundo que había sido ordenado por los dioses después de que estos triunfaran sobre los titanes en el comienzo de los tiempos.

En un mundo donde todo ha sido ordenado y nombrado podemos decir que todo lo nombrable se le ha reconocido su ser, su lugar y su relación con todo lo demás. Cuando a un ser humano se le da un nombre lo que hacemos es introducirlo dentro del mundo, haciéndolo participe de su realidad, conectándolo e identificándolo con nuestra tradición, linaje, posición, acontecimiento, etc. Cuando una persona es iniciada, se le da un nuevo nombre o se le enseñan los verdaderos nombres de las cosas. A los Dioses se los convoca y se los llama usando sus nombres, los cuales revelan y ocultan los diversos aspectos de su esencia o misteriosos mensajes que transmiten. Por otro lado, estos nombres son tan poderosos y misteriosos, que muchas veces son mantenidos en secreto o referidos por medio de eufemismos. Cada piedra, río, bosque, montaña y asentamiento que tiene un nombre tiene una identidad la cual esta asociada a una enorme constelación de seres, cosas y fuerzas. Los nombres son un mapa y una brújula sagrada que nos permite navegar en el mundo.

El centro y el eje de la existencia por medio del cual el hombre arcaico habitaba auténticamente el mundo era el mito; su pensamiento es antes que nada una forma de poesía mítica. *Mythos* (μῦθος) significa literalmente "relato", "historia", transmisión oral de una tradición o una leyenda de cómo y por qué el mundo es como es y la forma en que las divinidades lo crearon (ποίησις, *poiesis*). La

palabra “mythopoiesis” hace referencia al lenguaje-como-historia o “contar-el-ser”, es decir, darle vida por medio de una narración (mito-*poética*) a las cosas o relatar por qué las cosas existen (*mito*-poética). El poder y la autoridad de tal discurso — al igual que los peligros que se corren al corromperlo — fue una de las grandes preocupaciones de los primeros filósofos griegos. La controversia de considerar ciertos tipos de discurso como *mythos* o no es algo esencial en Platón, cuyas interpretaciones y consecuencias pueden sentirse todavía en la filosofía y el lenguaje del mundo moderno.

En general, cuando invocamos un nombre dentro de un mito (o *mythos*), ritual o magia, estamos activando e invocando el ser de una cosa para dar a conocer su poder y significado. “En el mundo de la Tradición, el lenguaje crea, destruye, encanta y libera; es el lenguaje el que establece las leyes fundamentales del cosmos divino y en muchas ocasiones el conocimiento del lenguaje, los nombres de los dioses, los conjuros y fórmulas hacen parte de un conocimiento iniciático y divino en sí mismo” [2]. El enigma del origen, el significado o la ausencia de los nombres constituía uno de los grandes mitos y misterios iniciáticos del orden metafísico del cosmos, junto con sus poderes, dimensiones o destino.

Además, el mundo de la Tradición conocía y apreciaba lo innombrable que podía ser entendido como lo apofático, lo inefable o lo misterioso que no podía ser expresado realmente. También con ello se hacía referencia a lo omnipresente o aquello que era tan obvio que no era necesario nombrarlo pues resultaría extraño hablar de ello.

Esto último fue lo que sucedió con muchas tradiciones que solo comenzaron a nombrar las cosas una vez estas fueron expulsadas de la "realidad como tal".

La Modernidad y la Postmodernidad significaron el "desencantamiento del mundo", pues el lenguaje, las palabras y los nombres fueron corrompidos, distorsionados, pervertidos y olvidos drásticamente, siendo el olvido del nombre de las cosas uno de los problemas más graves. Hemos olvidado los nombres arcaicos y esenciales de las cosas, mientras que los nombres que se conservan de ciertos lugares, fenómenos y cosas que todavía oímos se han convertido en algo caduco y aparentemente "arbitrario" totalmente desvinculados del contexto que les daba vida y libertad. Los nuevos nombres que han reemplazado a los antiguos nada tienen que ver con un mundo multidimensional y lleno de vida. En nuestro "mundo" de hoy el lenguaje y los nombres de las cosas son algo banal sujeto al mercado y las modas, convirtiendo la vida urbana en algo poco propicio para nosotros, pues el "mito" es normalmente relacionado con lo falso, lo equivocado o lo "supersticioso". Todo esto se basa en la pérdida o rechazo del modo vida y paradigma que donde el lenguaje, la vida y el mito están conectados con la tradición. El mito como "relato" o "historia", es decir, como habitar algo que nos pertenezca, significa ser portadores de una palabra sagrada que esta "conectada" a la "tradición". Otro nombre que podemos dar al habitar y al ser humano es ser-en-la-tradición. La palabra "tradición" proviene del latín *tradere* que significa entregar o transmitir una compilación de mitos donde se exponen la cosmogonía, la

antropología, la ética y todo lo que nos pertenece. Uno de los sinónimos tardíos de la palabra tradición fue la palabra "religión", que viene de *religare* y que significa "volver a unir" o "restablecer" nuestra conexión con el mundo superior.

En medio de este mundo de la anti-tradición conocido como la Modernidad, el cual dominó todo el siglo XX, apareció una escuela de pensadores que se autodenominó como "Tradicionalistas", identificando precisamente el nombre de la "Tradición" con la esencia de un mundo sacral lleno de significados que debemos habitar, opuesto al desencanto y enfriamiento que se ha producido y que es llamado por algunos *Sprachnot* ("ausencia", "carencia", "angustia", "pobreza" o "privación" del lenguaje). El hecho de que la Tradición haya vuelto a ser nombrada implicó que se produjo una "reconexión" (*religare*) con esa esencia primordial o perenne. Citando una vez más a Heidegger podemos decir que se trató de un "acontecimiento del Ser" (*Ereignis des Seins*). Por otra parte, el Tradicionalismo no solo planteo un concepto o marco meta-filosófico para pensar, sino un imperativo en sí: se trata no solo de reconstruir y "re-revelar" intelectualmente la Tradición, sino re-enlazarla y re-vivirla, "*re-tradere*". Se trata de re-encantar, re-hablar y re-habitar ese mundo mágico.

Una de las premisas metafísicas de la Tradición es que lo Uno se manifiesta en lo Múltiple, por lo que la Divinidad se manifiesta en muchas Divinidades y la Tradición se manifiesta en muchas tradiciones. Por lo tanto, lo Uno y lo Múltiple, la Divinidad y las Divinidades, la Tradición y las tradiciones, tienen nombres muy parecidos, pero difieren

entre sí dependiendo del lugar en el que habitan. Es por eso que uno de los acontecimientos que nos llevó del mundo de la Tradición a la Modernidad fue el hecho de que algunas tradiciones particulares se declararon como universales y comenzaran a considerar como falsas a todas las demás. Las religiones monoteístas de origen abrahámico se caracterizaron por atacar a las tradiciones del resto de los pueblos y considerarlas como propias de los "paganos" (*pagan*) o los "infieles" (*heathen*), es decir, como formas de "paganismo" o "infidelidad". Las religiones que nacieron en el *Kali-Yuga*, la Edad de Hierro, entraron en guerra con las diversas tradiciones que existían desde épocas prehistóricas y les "negaron a cada una de ellas" sus propios nombres, buscando activamente destruir y suplantar cada una de estas manifestaciones de la Dividnidad. Posteriormente, los tradicionalistas han intentado conceptualizar esta ruptura y las implicaciones que ha tenido dentro de la metafísica y la historia sagrada, tratando con ello no solo de recuperar los nombres esenciales perdidos sino reconociendo que la ausencia de estos nombres ha provocado un inmenso desastre. La tarea de rescatar los nombres de esa variedad infinita de tradiciones que posee una matriz común procedente de la Tradición, la cual se extiende desde la prehistoria hasta la Antigüedad occidental tardía y la Edad Media (y en algunas regiones del mundo incluso hasta periodos muy posteriores), es uno de los mayores problemas que enfrentamos: por supuesto, no podemos reducir esto a un problema "filológico", "historiográfico" o "voluntarista". Nuestro objetivo es recuperar los diversos nombres a través de los cuales la Tradición se ha manifestado a lo largo y

ancho de todos los pueblos que habitan en el cosmos conocido, es decir, queremos volver a las formas auténticas que inspiraron cada uno de estos ciclos. Solo así seremos capaces de nombrarnos a nosotros mismos y poder habitar de forma real la Tradición en nuestro mundo actual. Los tradicionalistas rusos han planteado de forma sistemática este problema y le han dado el nombre de Tradicionalismo Pagano.

La palabra *iazychestvo*, que proviene de *iazyk*, que significa "lengua" y se usa para referirse al lenguaje que habla el pueblo. *Iazyk* también hace referencia a la lengua como órgano corporal. Es un hecho que existe una importante conexión entre un pueblo y la lengua que este habla, por lo que el término ruso *iazychestvo* puede ser interpretado de tres formas distintas: (1) *iazytsy*, que significa pueblo y etnias, cf. "*inoiazychnye*" ("otros pueblos"), (2) la lengua que habla el pueblo en cuestión, y (3) paganismo, *iazychestvo*, como la tradición que es expresada por este pueblo en su lengua nativa, ancestral y original.

Cuando nos alejamos del espacio lingüístico eslavo-ruso para dirigirnos al ámbito de las lenguas europeas, descubrimos que el término *iazychestvo* es intraducible a estas o exige de una gran cantidad de explicaciones y notas para explicar los diversos matices que son fácilmente comprensibles para todo hablante nativo del ruso. Es por eso que es necesario "seleccionar" un término mucho más adecuado para poder designar las tradiciones mitopoéticas que existen en el espacio indoeuropeo (y en otras muchas otras partes). Nuestra propuesta consiste en abandonar el

uso del sufijo “-ismo”, que convierte cualquier fenómeno religioso en una forma de dogma tal y como lo entienden las religiones abrahámicas o las ideologías modernas. Por otro lado, el termino que vamos a proponer provisionalmente para las tradiciones (indo)europeas, si bien hace parte de estas, coincide en algunos aspectos con la palabra *iazychestvo*, aunque también expresa otras facetas de la realidad religioso-espiritual de los pueblos.

Nuestro punto de partida será el término romano-cristiano usado para designar lo “pagano”: la palabra latina *paganus* significa “rural”, “aldeano”, y proviene del lexema *pagus* que se usa para hablar de un distrito rural, el campo o las afueras de un asentamiento. La ciudad, *urbs*, era donde vivía la aristocracia, se encontraba la iglesia y el obispo. En la ciudad también se practicaba el comercio el cual daría nacimiento a la burguesía. En este sentido, la ciudad y lo *urbanus* se contraponían a la “oscuridad y la ignorancia rural” donde siguió existiendo de forma casi ininterrumpida el *religae paganorum*. Es por eso que consideramos la expresión “religiones precristianas” como un concepto invalido y que implícitamente hace referencia a un juicio moral de carácter progresista donde lo “pagano=rural=arcaico” se contrapone a lo “cristiano=urbano=superior”. Estas ideas se encuentran de forma omnipresente en los apologistas y críticos cristianos de todas las tradiciones populares que siempre acusan a los campesinos de seguir costumbres oscuras propias de sus antepasados. La palabra inglesa “heathen” (alemán *Heiden*, nórdico antiguo *Heiðr*), que proviene del proto-germánico **haiduz*, es una prueba de ello, pues significa tierra vacía,

sin cultivar, y designa las "tierras y las religiones de los bárbaros", los "Reinos de los Infieles" ("Heathendom").

El latín *paganus/paganismus* fue heredado por las lenguas europeas y de él proviene el inglés moderno "*pagans*" y "*paganism*", utilizado de forma ubicua tanto en el lenguaje cotidiano como en el académico. Sin embargo, si partimos del punto de vista tradicionalista de la historia, términos como "paganismo" (*paganism*) y "*infieles*" (*heathenism*) o "pueblo de infieles" (*heathenry*), poseen un sentido etimológico positivo y autentico que puede ser restaurado. La Tradición no tiene nada que ver con la conservación de las cenizas, sino que ella designa el fuego vivo que sigue ardiendo hasta el día de hoy. Es por eso que para deshacernos del sufijo "-ismo" que las religiones abrahámicas usan de forma polémica, sin hablar de las alternativas modernas "hedonistas", "ateas" e "ideológicas", creemos que es necesario recurrir a otro termino. Por ello usaremos el sufijo "-dad" ("-dom") que es usado para hablar de cualidades, estados, administraciones "jurídicas" ("dominio") y realidades superiores. Desde una dimensión lingüística este sufijo implica hablar de una "Paganidad" ("Pagan-dom") que tiene un significado muy parecido a la palabra rusa *iazyche-stvo*. En las lenguas germánicas este sufijo proviene de la raíz protogermánica **-dōmaz*, que significa una sentencia o decisión tomada por una autoridad judicial. La raíz indoeuropea **dem–* también hace referencia a "hogar", "casa" o "domestico", significando que la unidad básica o lugar para emitir un "juicio" o "decisión" es la "vivienda" familiar, clánica, tribal, local, etc...

La Paganidad es el *iazychestvo*, la forma holística del "paganismo" como algo general y común para los pueblos que se encuentran bajo su dominio y jurisdicción espiritual o natural (orden, disposición). El sufijo "-dad" restablece este sentido de orden y jerarquía, pues se basa en la metafísica manifestacionista que habla de un mundo ordenado y nombrado (cosmos) tal y como lo entendían en la Antigüedad: una ecúmene sacralizada en la que predominaban toda clase de formas paganas. Por otra parte, es posible hablar de un dominio mucho mayor y de un orden mundial mucho más amplio en el que encontramos todas las diversas espiritualidades y prácticas que conforman una constelación de tradiciones paganas, estamentos, cultos, etc., pueden llegar a unificarse. En ese sentido, podemos hablar de una realidad mucho más amplia y abarcadora que aquello que ha dado a entender el sufijo "-ismo". La Paganidad, como todo lo que existe en el mundo de la Tradición, es el espacio y la forma de Ser que se conecta a un paradigma de lo sagrado, una episteme mitopoética primordial e indestructible expresada por el lenguaje y el poder. El término "Paganidad" también refleja una atracción intrínseca del paganismo hacia lo arcaico, lo agrícola, el pastoreo, la caza, etc., que nada tiene que ver con la vida urbana de la burguesía o las aspiraciones de la "Ilustración" y el progreso.

El término Paganidad es productivo, pro-visional y refleja la esencia del paganismo en un punto clave de nuestro tiempo: el reino o zona hegemónica del paganismo, tan diverso y hermoso, ha ido retrocediendo constantemente (especialmente en Occidente) hasta ser marginado por las

religiones abrahámicas. Esto último se aplica tanto al folclor que dominaba en las campiñas de la Edad Media como a las tradiciones vivas del mismo durante la Modernidad Temprana, pasando por los susurros secretos y las aspiraciones idiosincrásicas de los grupos esotéricos, ocultistas y "neopaganos" modernos que ahora se encuentran dispersos al interior de la Postmodernidad. Esto nos recuerda no solo que el cosmos ha entrado en la fase del *Kali-Yuga*, sino también la situación en la que viven los tradicionalistas y paganos contemporáneos que — como muy bien nos recuerdan las leyendas paganas que existían en la Edad Media — han sufrido un repliegue y ocultación de sus señores y reinos, pues sus moradas, jurisdicciones y hábitats han desaparecido. La Paganidad nos recuerda la importancia de la perdida y ocultamiento de los centros sagrados en medio del ciclo cósmico en que vivimos, así como la realidad sagrada que sigue operando y que puede ser restaurada. En este sentido, el término Paganidad es un "diagnóstico" y un "imperativo" que hace referencia a la geografía sagrada propia de las tradiciones paganas que sobreviven actualmente y a favor de las cuales es necesario tomar la decisión (juicio) de defender.

Finalmente (o más bien empezando), todas las reflexiones anteriores nos llevan a plantear la necesidad de volver a la antigua ortografía inglesa con la intención de agregar al sufijo "-dom" la letra "e", que se usaba para hablar de "dome" (cúpula) o templo (resulta interesante que en ruso "dom" significa casa). Por lo que la "Paganidad" (*Pagandom*) puede ser entendida como una "Paganosfera" (Pagandome), es decir, el hogar de los paganos que es

precisamente nuestro hogar y nuestro "círculo" donde recordamos los mitos propios de nuestra lengua nativa y los ciclos naturales a los que está conectado. Habitamos en y por la Paganidad que habita en nosotros, un todo abierto que nos envuelve y da sentido a nuestra patria en un momento donde parece que ya no tenemos un lugar donde existir. Dándole un nombre podemos finalmente volver a él.

Notas:

[1] En la versión rusa de este ensayo se usa la palabra "*podbor*", proveniente del verbo "*podbirat'*" que se usa para designar algo que se recoge del suelo, del campo, reunir cosas y que está relacionado con el "*sobor*" ("reunión", "asamblea"). "Seleccionar", a pesar de las connotaciones arbitrarias que tiene actualmente, proviene de la raíz *lego* que también significa "reunir". Por lo que ambos casos, y de forma etimológica en el español, podemos escuchar los ecos del *Logos* en estas palabras.

[2] Askr Svarte, *Polemos: The Dawn of Pagan Traditionalism* (PRAV Publishing, 2020), 357.

El miedo de los paganos a ser ellos mismos

Existe una metáfora muy famosa que dice que la tradición es como un gran árbol que hunde sus raíces en la tierra mientras que su copa se eleva hacia el cielo. La tierra simboliza la mística del suelo, el lugar donde se desarrolla la vida o el paisaje circundante; representa el clima y la naturaleza en cuyo seno habitan los pueblos que reflejan por medio de su cultura y su pensamiento las impresiones que los rodean (Madre Tierra). El cielo es el lugar donde vive el Padre Celestial y representa la espiritualidad que un pueblo determinado práctica, sin hablar de sus mitos y leyendas sagradas; es un mundo superior donde existen los dioses, los espíritus y los antepasados. Otras veces se dice que el Árbol tiene sus raíces ancladas en el cielo y que su follaje desciende hasta tocar el suelo. La Tradición tiene su origen en lo alto, en el reino del espíritu, y se extiende hasta alcanzar la Tierra dividiéndose en muchos caminos espirituales distintos, cultos diversos o diferentes dioses que son asumidos por estamento sociales distintos (es por eso que los campesinos y los guerreros adoraban diferentes atributos de Perún). Cada hoja es una manifestación de la espléndida riqueza que cubre el mundo (cada rama es un credo) y que se encarna en una cultura particular con su propia música, canciones, poesía, artesanía, arquitectura, herrería, joyería, estilos de bordado, dibujo, etc. Cada uno de los pueblos que existen en este mundo intermedio habita su propia parcela entre la tierra y el cielo, cada uno de ellos

brota de una raíz única (mythos) que luego se divide en muchas ramas, conformando (conformamos) el sagrado bosque de la Tradición.

Si aplicamos esta metáfora al Paganismo moderno podemos decir que nuestro bosque sagrado ahora experimenta un fuerte invierno: todas las hojas se han caído, las ramas se han secado, las raíces se han enroscado e incluso la madera ya ha comenzado a pudrirse. Otros árboles del bosque tienen ramas que se han desplomado y troncos que han sido reventados por las violentas heladas.

Los historiadores y los etnógrafos solo se dedican a recoger y catalogar las hojas que se han caído con tal de ponerlas dentro de las páginas de un libro, esta tarea luego es asumida por académicos que no creen en lo que estudian o que se dedican a catalogar especies y comprobar si los nuevos retoños que florecen se parecen a aquellos que encuentran en los catálogos que hicieron sus profesores. Podemos decir que los paganos de hoy solo conoce una vasta colección de hojas caídas que crujen bajo los pies de quienes las pisan. Algunas de ellas sin duda son hermosas (con hermosos colores rojos, naranjas, marrones blanquecinos, otras son grandes, pequeñas e incluso todavía están frescas, etc.), pero no dejan de ser naturaleza muerta.

Algunos paganos quieren dedicarse a pintar de verde las hojas caídas o pegar las ramas que se han despegado del tronco. Pero lo único que hacen es caer en interminables discusiones acerca del lugar al que "pertenece tal o cual rama".

Ananda Coomaraswamy, un tradicionalista y conocido erudito de las culturas, escribió una vez lo siguiente:

“mientras el folclore siga vivo es posible reconstruir el conocimiento iniciático que alberga”. Nosotros añadimos otra línea: “todo folclore está muerto si no existe el paganismo”.

No importa que tan precisa sea la reconstrucción de una “tradición ancestral”, si esta no está ligada a un árbol o carece de raíces, no es más que una hoja seca que su dueño contempla en silencio.

Cuando llega el invierno (los alemanes lo llamaban Fimbulvetr, es decir, del Gran Invierno que vendría en vísperas del Ragnarok; los hindúes mencionaban el Kali Yuga, los griegos de la Edad de Hierro, Veleslav Cherkasov en alguna ocasión dijo que vivíamos en la Edad de los Huesos) los árboles pierden sus hojas y esperan a que llegue la primavera para volver a “cubrirse” con hermosos colores y darle así la bienvenida a un nuevo ciclo. El árbol del que nace la Tradición puede fácilmente dar nacimiento a otras ramas, hojas y retoños allanando el camino para que aparezcan otras formas, imágenes, culturas y mitos: estas realidades vivientes sin duda procederán de las que han muerto o se han desplomado enfermas en el suelo. Es la unidad en medio de la diversidad.

Aquellos que solamente están preocupado por las formas etnográficas y las reconstrucciones correrán en torno a los árboles intentando clasificar los jóvenes brotes y hojas como lo hicieron anteriormente sus antecesores. Llegado el caso, incluso verán con recelo los brotes nuevos, ya que estos quizás no coinciden con los catálogos que tienen. ¿Cómo es posible que una rama que no existía antes creciera una vez acabado el invierno? Los académicos miopes sin lugar a

duda acusaran a los nuevos retoños de ser “novedades”, pues jamás encontraron nada parecido anteriormente. Puede que incluso lleguen a arrancar todas las nuevas hojas y brotes que han nacido, porque “la tradición es únicamente lo que se encuentra en los libros y las fuentes antiguas”.

Si el tronco del árbol es algo así como el cuerpo del pueblo que porta y lleva en su interior la tradición, entonces, como muy bien nos sugiere la metáfora, tanto la Madre Tierra como el Padre Celestial alimentan las raíces que existen en el subsuelo y en las alturas celestiales, impregnando con su esencia la totalidad del mismo. Esto hace parte de la mentalidad pagana: no se trata de una visión del mundo o un conjunto de valores, sino de un pensamiento holístico que tiene un lenguaje y una consciencia particular del hombre, la patria y la cultura. Es lo que distingue al paganismo de los paradigmas no paganos de hoy. Podríamos decir que es en las raíces de este árbol que habita el Intelecto Pagano, la verdad pagana y el pensamiento pagano que da forma a nuestro mundo, revelando, confirmando y transmitiendo sus máximas al resto de los individuos y la sociedad. Este intelecto está lleno de mitos autóctonos. El pensamiento pagano explica y responde a toda clase de preguntas o cuestiones cotidianas por medio de una sabiduría profunda, digna y magnifica.

Estas máximas ocultas las podemos encontrar en las vidas de las personas y los pueblos, en medio de nuestras conversaciones, dichos, ideas, comportamiento cotidiano, etc. Esta sabiduría se expresa en muchas formas, incluidos rituales y valores que cada estamento social sigue. No es casualidad que identifiquemos el Intelecto Pagano con las

raíces del árbol: aunque las ramas y las hojas desaparezcan, las raíces siempre permanecen y mantienen vivo al árbol, por lo que no importa que el resto del tronco sufra el embate de tormentas o padezca pestes en medio del Invierno y la Noche.

El verdadero problema que el Paganismo debe enfrentar si pretende renacer, renovarse, salvarse o adaptarse frente a la realidad contemporánea radica precisamente en romper con nuestras raíces, es decir, con las auténticas fuentes del pensamiento pagano. Es a partir de estas fuentes que somos capaces de infundir nueva vida en el mito y de ese modo crear culturas y mitologemas nuevos [aunque estos sean diferentes en detalles siempre serán iguales en esencia] que den relevancia a ciertos cultos o dioses del panteón que antes se encontraban marginados, etc. Creemos que lo más importante para el Paganismo es abrazar una forma de pensamiento particular: esta es una forma clara de responder a la pregunta de "qué o cuánto aún queda de la herencia pagana". Mientras no abracemos un pensamiento pagano integral será inútil recopilar y reconstruir el folclore. Aquellos que han abrazado el pensamiento pagano se encuentran mucho más cerca de la Tradición que esos que únicamente se dedican a coleccionar hojas secas sin ningún valor.

Todo lo anterior nos lleva a por fin abordar el problema de por qué los paganos tienen miedo de ser ellos mismos en el mundo moderno. Este es un problema grave, ya que pueblos y naciones enteras han sido criados o educados en un paradigma y una forma de pensar que no tiene absolutamente nada que ver con el paganismo, y ni hablar

de su odio explícito a lo sagrado y a los mitos. El Paganismo normalmente es reducido "al infantil e ingenuo pasado de la humanidad" y los mitos son considerados "pseudo-conocimientos", "cuentos de hadas" o, en el mejor de los casos, alegorías.

Sin duda esto complica la labor de quienes estudian e intentan "revivir el paganismo", pues deben enfrentarse a formas de pensamiento no paganas y crear un contra-lenguaje frente al mundo moderno. Sin embargo, la mayoría de los paganos de hoy recorren el Árbol de la Tradición desde afuera e intentan emitir juicios sobre él a partir de fuentes u opiniones externas (ajenas a la Tradición), dejando de lado la verdad que transmiten los mitos de su pueblo.

De hecho, algo muy característico de los paganos actuales es que quieren adaptar las tradiciones de sus ancestros a los valores y los principios de la Modernidad. Con ello no hacen otra cosa que aceptar implícitamente que las tradiciones antiguas son algo inferior y arcaico. Además, se burlan del paganismo en general y de aquellos que permanecen fieles a sus enseñanzas. Los paganos que conservan sus tradiciones intactas son vistos por estos otros paganos "como parientes pobres que viven en una aldea lejana y que no conocen las delicias de vivir en la ciudad"; por lo tanto, este pariente debe ser limpiada, vestido, perfumado y reeducado para que haga parte de la vida urbana. Solo así será posible exorcizar de él el espíritu rural y campesino que lo habita y conseguir que sus amigos y colegas lo reciban como uno de los suyos. Algo semejante se hace con el Árbol de la Tradición: es necesario podarlo, cambiarlo (revisionismo) y darle una

“forma cubica” como lo hacen en la ciudad. Por supuesto, aquí no importan las obras etnográficas o el folclore de los pueblos, solo los estereotipos sociales o las tendencias del conocimiento científico contemporáneo lleno de delirios y mentiras.

Este es sin duda uno de los graves problemas del pensamiento pagano contemporáneo, ya que se intenta sintetizar de forma fragmentaria dos tendencias absolutamente distintas: el pensamiento pagano y el pensamiento moderno. Tales problemas se pueden observar claramente cuando los paganos actuales responden a cuestiones como el estatuto ontológico de la verdad, los orígenes del mundo, el hombre, las personas, los oficios, etc.

Tanto los “paganos” modernistas como los reconstructores y “anticuarios” terminan por responder estas preguntas según lo que dicen los manuales escolares o universitarios, sin tomar en cuenta que estos fueron escritos por gente indiferente o que abiertamente odia la religión y los mitos. La mayoría de las veces solo se hace referencia a “Wikipedia” o al espíritu de la “opinión pública” (deísmo) propia de los siglos XVII y XVIII, si es que no apelan al “sentido común” o la sabiduría colinaria, desconociendo con ello los conceptos de la “teología pagana”.

Cuando en medio de un discurso, reflexión o argumentación “un mito pagano” contradice totalmente a la verdad científica aceptada, entonces los paganos se ponen del lado de la verdad científica y repiten lo que aprendieron en los libros de física de 7º grado o de biología de 8º grado. Por lo que se ponen del lado de las masas y de la mentira, es decir, de la forma de pensamiento nacida del cadáver

sagrado de nuestras tradiciones europeas y que se basa en la negación absoluta del papel primordial que desempeña la religión en nuestras vidas.

¿Por qué sucede esto? Porque los paganos tienen miedo de asumir la tradición, los dioses, el espíritu de sus antepasados y vivir según sus raíces de forma coherente. Los paganos actuales se sienten cómodos haciendo parte del rebaño, aceptando las soluciones y respuestas que los descubrimientos científicos han elaborado desde hace tiempo atrás. Son tan dóciles como cuando sus madres los alimentaban de bebes o cuando sus profesores los sacaban a escribir en el tablero. Por supuesto, solo les importan los "datos verificados científicamente" y se congratulan de que "los descubrimientos científicos confirmen la sabiduría/conocimiento/magia de los antiguos". Pero uno puede preguntarse, ¿por qué necesitamos "que un laboratorio" confirme la verdad que los antiguos conocían? Simple, porque sin ese sello que obtienen de la ciencia los paganos modernos verían "su" tradición como algo inferior, atrasada, arcaica y rudimentaria. No obstante, esto no revela tanto la inferioridad de la Tradición cuanto la inferioridad de quienes la defienden, pues han crecido bajo la premisa de que "la ciencia y la opinión pública son la única garantía de la verdad". Por lo tanto, tienen miedo de salir de la jaula en la que han sido encerrados en contra de su voluntad. Esto último los lleva a sentir envidia y odio frente a quienes han logrado liberarse: es la psicología típica de los perdedores, de aquellos que jamás se les ha pasado por la cabeza pensar de otra manera y nunca hicieron algo por apoyar la tradición o declararse leales a ella.

Para ellos el paganismo y la divinidad son cosas externas y no necesidades internas. La mayoría de estos paganos se acercan al paganismo por razones "humanas, demasiado humanas", como encontrar amigos o formar un círculo social, ya que los elementos "sanos" (desde el punto de vista de la sociedad) los rechazan; es una especie de viaje impulsado por problemas psicológicos y emocionales; quizás incluso ambiciones políticas, tedio, ocio, afición a los juegos de rol, "magia para amas de casa", etc.

Ser un pagano hoy en día no tiene nada que ver con clasificar o crear listas. Ser pagano es una hazaña y requiere dedicación. El paganismo exige heroísmo, implica que uno es un héroe que lucha contra la bestia que nos amenaza a nosotros y al pueblo al que pertenecemos, que destruye el Árbol de la Tradición. Es algo parecido a como los ascetas y los sabios luchan contra las monstruosas pasiones que existen en sus cuerpos y las ilusiones que habitan tanto afuera como dentro de sus mentes. El mundo a nuestro alrededor, el cual fue construido sobre ideas totalmente opuestas al paganismo, es el dragón contra el que debemos luchar: su aliento quema bosques enteros mientras que cae escarcha que cubre y destruye el suelo. Nuestra tarea consiste en decapitar al dragón y disipar el hechizo que ha lanzado sobre nuestro pensamiento.

Todo ello requiere de un anhelo tremendo de libertad interior que para el resto del mundo parece locura; implica haber encontrado una patria y un hogar lejos de este mundo. La libertad no consiste en "elegir la tradición a partir de la oferta disponible" (como si el paganismo consistiera en ir de compras a un supermercado), sino en

una vez elegida la tradición dedicar toda nuestra vida y todo nuestro ser a ella (encontrándonos a nosotros mismos y nuestras raíces en el proceso), incluso hasta el punto de ofrecer nuestras vidas.

Finalmente, y si no se cumplen las condiciones ambientales para que el Árbol de la Tradición vuelva a crecer, lo mejor es marcharse y encontrar un suelo metafísico diferente. Solo así seremos capaces de alcanzar los niveles místicos y metafísicos superiores, encontrando por ahí derecho la filosofía de los dioses y la forma en que Dios se manifiesta en el mundo.

Conclusión: nuestra misión no es reconstruir el paganismo, sino revelar Nuevos Mitos tanto en nuestra vida como en el mundo.

La influencia de Alain de Benoist y la Nueva Derecha en el paganismo ruso

Alain de Benoist es ampliamente conocido en los círculos paganos europeos y de otras partes de mundo. El mismo de Benoist se define así mismo como un "historiador de las ideas" y ha dedicado varios trabajos a la teología pagana, la defensa de la cultura y la Europa precristiana e incluso al estudio de las runas. El GRECE asumió el paganismo desde su fundación y considera que este hace parte fundamental de la identidad europea, pues los cultos y espiritualidades locales son una expresión del pluralismo étnico que se resiste a la unificación mundial impulsada por la Modernidad.

Las ideas de Alain de Benoit llegaron a Rusia gracias a la agitada actividad política, pedagógica y editorial de Alexander Dugin a finales de 1980 y principios de 1990. En un principio se tradujeron algunos de sus ensayos, artículos y libros sobre geopolítica y política impregnados de muchas referencias a las ideas metafísicas ajenas a las religiones abrahámicas. El problema de la "metafísica pagana" fue explorado por muchos de los últimos pensadores del Círculo Yuzhinsky mucho antes de que Alexander Dugin terminara por asumir la Ortodoxia defendida por los Viejos Creyentes, aunque gran parte de estas preguntas por la metafísica pagana también la podemos encontrar de sus primeras obras como *Los caminos del absoluto*, *Los signos del Norte*,

etc... Muchos de los ideologemas formulador por la Nueva Derecha europea eran conocidos por los defensores de la metafísica pagana rusa cuando en la década de 1990 y comienzos del año 2000 se produjo el auge de las ideas ocultistas y esoteristas en los ambientes moscovitas que no consideraron tales planteamientos como "algo ajeno a ellos". Además, los ambientes conservadores y derechistas de esa época buscaron en las raíces ruso-eslavas (paganas) la identidad que Rusia debía asumir.

Pero no fue sino hasta el 2004 cuando la editorial *Russkaya Pravda* público el libro de Alain de Benoist *¿Cómo se puede ser pagano?* — referencia a una novela de Voltaire, *¿Cómo se puede ser persa?*, en la cual un europeo explora las particularidades de una cultura que le es extraña — cuando Alain de Benoist se hizo más conocido. En el libro de Benoist examina y critica la civilización judeo-cristiana que ahora existe en la actual Europa occidental desde el paganismo antiguo, entendiendo a este último como una doctrina metafísica monista que se opone al dualismo moral y metafísico abrahámico. La misión de Alain de Benoist ha consistido en separar el espíritu de la Antigüedad de las representaciones del Calvario cristiano, por lo que a diferencia de los "neopaganos de los bosques" su tarea ha consistido en la formulación de una filosofía pagana e intelectual de cuño nietzscheano (posteriormente el mismo de Benoist asumiría posiciones mucho más heideggerianas) debido a su estudio de la teología, las ideas y los elementos sobrevivientes de las antiguas cosmovisiones paganas que todavía podemos encontrar en muchos pensadores y culturas europeas. Todo esto ha

sentado las bases para la creación de un programa antimoderno.

Por supuesto, el libro de Alain de Benoist provocó gran polémica en Rusia y los mismos editores de *Russkaya Pravda* escribieron un "prefacio a modo advertencia" en el que explicaban los errores del paganismo defendido por de Benoist. Por supuesto, esta actitud crítica contra Alain de Benoist proviene de su antiguo discípulo y renegado de la Nueva Derecha (de la que fue expulsado en 1986) Guillaume Fay, cuyo pensamiento defiende las tesis contrarias a las de su viejo maestro y el GRECE. Desgraciadamente, ha sido esta vertiente de la Nueva Derecha de Guillaume Faye la que ha sido acogida y desarrollada por la revista *Atenei* dirigida por Pavel Tulaev, quien finalmente terminó por convertirse a la Ortodoxia. Todo esto causo que las ideas y propuestas de Alain de Benoit, junto con muchas de las mejores tesis de la Nueva Derecha, terminaran por ser deformadas o mal comprendidas en el mundo de habla rusa.

Podríamos decir que muchas de las ideas de Alain de Benoit hacen parte del tradicionalismo suave, diferente al tradicionalismo duro de Julius Evola, tal y como lo define Mark Sedgwick. De Benoist no se considera a sí mismo como seguidor de Evola, aunque le ha dedicado muchos artículos y estudios particulares. No obstante, es difícil decir que las ideas de Alain de Benoist hayan influido directamente en el paganismo ruso antes del 2010, pues hasta ese entonces lo único que existía era un eco de sus propuestas.

Alain de Benoist niega categóricamente el progreso y la jerarquía entre las civilizaciones, por lo que no considera el

“paganismo” como sinónimo de “bárbaro” o “primitivo” como es usado usualmente por los cristianos y los defensores de la ciencia moderna. Por el contrario, las tradiciones y culturas paganas son el eje alrededor del cual se construye la identidad de los pueblos, lo cual es coherente con la defensa del pluralismo cultural que hacen tanto la Nueva Derecha como Alain de Benoit y que encuentra en la máxima “existen tantas formas de ser pagano como pueblos” su expresión más acabada. La defensa del “pluriversum”, es decir, de la pluralidad de civilizaciones y la multipolaridad tiene su origen en la metafísica pagana.

Además, Alain de Benoit es muy conocido por sus críticas en contra del progreso y su defensa del decrecimiento frente al capitalismo depredador que destruye la naturaleza. Esto lo ha llevado a asumir muchas de las tesis de la ecología profunda y a criticar el desarrollo tecnológico descontrolado cuyos orígenes se encontrarían en el triunfo de la ética y la metafísica abrahámica.

La defensa del ecologismo y la pluralidad de civilizaciones (muy cercana a la de O. Spengler) que hace Alain de Benoist acerca mucho su pensamiento al de los paganos eslavo-rusos contemporáneos, quienes desde su aparición se han caracterizado por un gran respeto hacia la naturaleza y una fuerte crítica a la urbanización. Uno de los ejemplos más conocidos de una migración de las ciudades al campo es el que hizo el muy conocido ideólogo de la Rodnoveria rusa Alexei Dobrovolsky (Dobroslav), quien se asentó en la región de Kirov. La vida simple que defendía Lev Tolstoi podría ser considerado como otro ejemplo a seguir.

Por otro lado, la influencia de Alain de Benoist entre los paganos rusos tanto de las religiones eslavas como germánicas se puede encontrar en los dos volúmenes de nuestro libro *Polemos. El Tradicionalismo Pagano* (2016) y *La Identidad Pagana en el Siglo XXI* (2020). Los dos volúmenes de *Polemos* son un intento de construir una filosofía y una praxis desde el Tradicionalismo Pagano, además de comparar y sintetizar las ideas del paganismo europeo, ruso y de otras regiones del mundo con las ideas de la Nueva Derecha. De ese modo analizamos e identificamos los rasgos comunes que todos ellos tienen con tal de crear un programa antimoderno.

Nuestro almanaque tradicionalista *Warha* también contiene varias entrevistas a Alain de Benoist, sin hablar de varias traducciones y reseñas de sus libros. Hemos conseguido enviarle a este destacado pensador los dos volúmenes de *Warha Europe*. La editorial *Totenburg* publicó en el 2017 su libro *Tradición y pensamiento conservador* junto con una revisión de las principales obras de este filósofo francés bajo el título *Los problemas de la identidad rusa* (1ª y 2ª edición).

Todo lo anterior nos ha inspirado a escribir el libro *Tradición y Futuro Shock. Imágenes de un futuro que no es el nuestro*, donde aplicamos la fórmula de Alain de Benoist de "leer las ideas de la izquierda desde posiciones de derecha", con tal de formular una crítica al progreso y la civilización tecnogenética recurriendo a la teología pagana y la ecología.

Gracias a todo esto hemos publicado desde el 2020 en ingles muchos de nuestros principales libros (*Polemos. The*

Dawn of Pagan Traditionalism, PRAV Publishing; *Gods in the Abyss*, Arktos), lo que ha causado mucha controversia dentro del público tradicionalista y de derecha tanto europeo como estadounidense. Es realmente paradójico que las ideas de Alain de Benoist y la Nueva Derecha han vuelto a su lugar de origen en Europa renovadas e integradas dentro del tradicionalismo pagano siberiano, aunque esto ha pasado casi desapercibido en Rusia.

He explicado en muchas ocasiones que la crítica que realizan la Nueva Derecha y su principal ideólogo, Alain de Benoist, contra los errores filosóficos de la Modernidad y la Postmodernidad, la sociedad de consumo, el mercantilismo, el capitalismo y la tecnocracia son extremadamente importantes y son compatibles con los objetivos e ideales de todos los defensores y seguidores de las tradiciones paganas indoeuropeas que hoy luchan por defender su identidad.

Conócete a ti mismo: entre los antepasados y los tubos de ensayo

En las sociedades tradicionales y arcaicas es extremamente importante conocerse a uno mismo, ya que es precisamente a partir de allí que se construyen los fundamentos de la identidad cultural de los pueblos, entre lo cual esta incluido el sistema de parentesco aceptado por la sociedad y los posibles matrimonios que se pueden llevar a cabo. Además, se establece el sistema de "otredad" al que pertenecen ciertas tribus, asentamientos o pueblos. Igualmente, esto afecta la percepción de nuestro lugar en el mundo y la sociedad, la clase a la que pertenecemos o la ocupación de nuestros ancestros, etc. Por otra parte, las diferentes culturas alrededor del mundo establecen el grado de pertenencia a un determinado origen según líneas patrilineales o matrilineales. En la tradición germano-escandinava la nobleza intentaba hacer retroceder su línea genealógica hasta llegar al antepasado más lejano, normalmente rastreando sus orígenes hasta Odín o los ingaevones. En el caso de las personas normales, se esperaba que tuvieran un amplio conocimiento sobre sus padres y abuelos con tal de garantizar su reputación y derechos de propiedad.

En las culturas más arcaicas y agrarias el conocimiento de los antepasados normalmente llegaba hasta los bisabuelos que todavía estaban vivos o cuyas hagiografías eran

reveladas por los padres cuando estos se comunicaban con ellos desde el más allá. El clan mismo se consideraba como descendiente directo de un Antepasado lejano en cuyo culto místico se reconocía la totalidad de sus miembros. Es por eso que se habla de "padres" y "madres" que abarcaban todos los padres, madres, abuelas, abuelos, bisabuelas o bisabuelos conocidos, sin hablar de todos aquellos cuyos nombres han sido borrados por el tiempo. Existen incluso tribus selváticas que consideran que sus antepasados vuelven en la forma de animales que sus descendientes tienen que enfrentar. Tal percepción espiritual de la naturaleza demuestra que los animales no eran percibidos únicamente como simples poblaciones zoológicas, sino como entidades espirituales conectadas a los ancestros. Un antepasado fallecido podía renacer inmediatamente como un ser "totémico", por ejemplo, un jaguar, al que se consideraba conectado a un determinado linaje y, por lo tanto, perteneciente a la misma especie. Tales ideas son bastante comunes en los pueblos indígenas que habitan la Amazonía. Las mitologías indoeuropeas establecen el origen de los seres humanos del siguiente modo: El Padre Cielo y la Madre Tierra crean a los primeros hombres, ancestros de los pueblos actuales. Tácito dice que las tribus germánicas consideraban a Tuisto, el progenitor de Mann, su antepasado más lejano. Ahora bien, el problema del origen y la pertenencia a un determinado clan se ha convertido nuevamente en una cuestión fundamental para todos los paganos contemporáneos atrapados en este mundo lúgubre. La solución más frecuente a la que recurren muchos paganos de hoy es hacerse pruebas de ADN creyendo que la

pertenencia a un cierto halogrupo permite descubrir a que etnia pertenecían sus antepasados y de ese modo establecer su origen. No obstante, vamos examinar los errores a los que nos lleva semejantes razonamientos examinando varios ejemplos.

El método clásico de reconstrucción genealógica consistía en interrogar a los parientes vivos más viejos sobre los antepasados, linajes/etnias o lugar de procedencia, identificando así los apellidos de soltera de las madres y rastreando el linaje paterno al tener en cuenta el lugar y el momento en que este vivió mediante el uso de archivos, registros estatales, partidas de bautismo, libros de censo, etc., descifrando, si es posible, la etimología de los apellidos. Estos métodos antiguos suelen ser bastante exhaustivos y en caso de ser usados rigurosamente permiten obtener toda clase de información sin la necesidad de recurrir a otras herramientas. Por supuesto, normalmente se ataca tales métodos argumentando la poca fiabilidad de los registros familiares, además de las omisiones naturales causadas por la falta de memoria de los ancianos. A esto se suma que los ancianos pueden ocultar deliberadamente detalles sobre nuestro origen debido a persecuciones, represiones o limpiezas étnicas que hayan acontecido a lo largo de la historia. Es el caso de muchos emigrantes de origen ucraniano, alemán o caucásico que hoy habitan Siberia, el Extremo Oriente ruso y el norte de Kazajistán, sin hablar de las familias nobles o los hijos y esposas de los “enemigos del pueblo” como se los llamaba en la época soviética. Sin embargo, la “poca fiabilidad” de estas fuentes puede ser

resuelta hablando confidencialmente con nuestros parientes y haciendo registros cruzados de varias fuentes.

En contraposición a estos métodos se suele decir que los datos científicos proporcionados por un tubo de ensayo resultan más creíbles y de ese modo considerando que las formas tradicionales de rastrear nuestras raíces ya han que dado obsoletas, algo que resulta falso. Un ejemplo lo demuestra el caso de una empresa estadounidense que solía poner un cierto porcentaje de ADN africano en todas sus muestras con tal de no poner en tela de juicio la teoría del origen africano de la humanidad. Un ejemplo tan simple como este nos demuestra que la ciencia moderna y sus adalides no son más que guardianes de la corrección política, pues esta ideología compromete los resultados empíricos de sus investigaciones. Esto mismo se aplica a muchos estudios por encargo hechos por compañías tabacaleras o farmacéuticas cuyos resultados son ampliamente distorsionados. Se trata de una práctica muy difundida en las revistas y redes científicas que nos lleva a darnos cuenta del sesgo que las domina. Resulta gracioso que en estos círculos científicos se considera que las teorías sobre el origen nórdico o la poligénesis de la humanidad, defendidas en muchos círculos de la Alt-Right y demás "derechas" occidentales, sean vistas como "formas peligrosas del conspiracionismo de extrema derecha".

Otro problema que presentan las pruebas de ADN tiene que ver con la subcultura a la que pertenecen quienes hacen la prueba. Este componente cultural es muy importante para quienes solicitan a distintas empresas hacer diferentes pruebas sobre su ADN. Por ejemplo, si una persona

pertenece a un grupo que celebra la herencia ugrofinesa o la identidad pan-indoeuropea interpretará los resultados de esta prueba de acuerdo a su propia cosmovisión o subcultura con la que se identifica. Por lo tanto, tal prueba se convierte nada más que en una fuente de legitimidad para pertenecer al grupo social con el que comparte sus días. Es así como una persona de origen o tradición indoeuropea no considera que pertenece a tal grupo porque hable su lengua, piense según sus categorías o haya nacido en ella, sino porque una prueba de ADN lo autoriza a realizar tales afirmaciones. Se trata de una inversión de los términos, anteponiendo la carreta al caballo y haciendo a un lado los elementos fundamentales de la propia existencia. Todo ello demuestra que tal confianza en el ADN no se basa tanto en la fe en la ciencia sino más bien en el deseo de pertenecer a un determinado grupo social, pues aquí los halogrupos solo parecen confirmar el simbolismo pagano. Un ejemplo famoso de esta clase de interpretaciones de las pruebas de ADN nos lo da la política estadounidense del Partido Demócrata Elizabeth Warren que se proclamó descendiente de los indígenas norteamericanos porque había menos de un 1% de ADN navajo en sus pruebas. Además, las pruebas de ADN sufren de problemas relacionados con el constante cambio tecnológico y el refinamiento de los medios de investigación. Por el contrario, los nuevos conocimientos etnográficos, antropológicos, históricos, arqueológicos, lingüísticos, etc., aclaran en muchas ocasiones los patrones y rutas migratorias, la localización de muchas etnias y sub-etnias, las lenguas que hablaban, las fronteras donde se produjeron mezclas, el encuentro de nuevos yacimientos,

artefactos culturales, etc., que contribuyen a un mejor conocimiento de estos temas. Todo ello implica una revisión de teorías y conceptos convencionales que se encuentran en las universidades, sin hablar de una clarificación y una revisión académica del conocimiento, las hipótesis y las teorías aceptadas hasta ahora. En pocas palabras, siempre nos encontramos ante un cuadro inacabado y dinámico. El análisis de ADN es una de esas tecnologías que tienen por objetivo ubicar a quien la usa en el lugar más probable dentro de este cuadro, pero el problema subyace en que las técnicas de análisis de sangre o saliva también se ven sometidas a cambios constantes; los datos del siguiente análisis pueden ser incluso más detallados, refinados y completos que el primero. A todo esto, se suman las correcciones hechas por medio de comparaciones arqueológicas, lingüísticas y antropológicas. Estos datos son especialmente relevantes en los casos en que nos encontramos en zonas fronterizas y de mezclas. Sin embargo, la trampa de la tecnología radica en que aquello que ayer era moderno hoy es obsoleto, lo que significa que aquello que es perfecto hoy mañana dejará de serlo. Por lo tanto, los resultados de ADN siempre se ven sometidos a los cambios tecnológicos que se suceden: este proceso lo podemos comparar a una foto que en un primer momento tiene una calidad borrosa y que posteriormente se va aclarando hasta que las siluetas, la luz, los colores y la nitidez adquieren una definición que las viejas tecnologías no poseían. Por otro lado, no se puede descartar el uso de equipos anticuados o de mala calidad, la torpeza en los procedimientos, la confusión de las muestras debido a

errores humanos, etc... Al final lo único que se puede lograr es identificarse a "grandes rasgos" un grupo concreto cuya localización pasa desapercibida. No obstante, todos esos problemas se pueden resolver simplemente investigando el árbol genealógico, el aspecto y el dialecto que hablar nuestra familia. Mediante el uso de la Navaja de Occam podemos eliminar aquellos elementos poco fiables y atenernos a las soluciones más sencillas.

Otro argumento que muchos paganos usan para confiar en los análisis de ADN es la llamada "mística de la sangre" que sería el hilo conductor sagrado que nos remite a nuestra herencia. Sin embargo, tal argumento también puede ser refutado: la mística de la sangre puede manifestarse de forma libre y sin necesidad de apelar a la tecnología y los bio-laboratarios. Por supuesto, esta "mística de la sangre" ha influido a los pueblos y naciones desde la antigüedad, operando incluso mucho antes de que se llevaran a cabo análisis contando los halogrupos en un laboratorio. Es posible escuchar la "voz" de nuestra sangre sin recurrir a la biología, porque se trata al final de un fenómeno no material que acontece en un plano muy diferente. De lo contrario, tendríamos que negar las supuestas afiliaciones de todos los pueblos antiguos porque simplemente ninguna de ellas era "científicamente" comprobable. Por otro lado, el conocimiento científico moderno considera todas esas alusiones a la "mística de la sangre" como puras tonterías esotéricas. La verdadera práctica de la "mística de la sangre" se realiza sin necesidad de recurrir a la ciencia y los tubos de ensayos, el cientificismo moderno se ríe de tales afirmaciones. Todo esto nos lleva a preguntarnos: ¿Qué

necesidad tenemos de mezclar dos registros que no tienen nada en común? Imaginemos el siguiente caso: un joven se encuentra deseoso de conocer sus raíces, entonces tiene un sueño donde se encuentra con una divinidad o, mejor aún, con un antepasado lejano que señala en una dirección y le dice abiertamente: "venimos de allí" … El joven se despierta y encuentra en sus manos una copia de un análisis de ADN de su sangre que niega por completo el sueño que tuvo y señala que viene de otro lugar. Lo más probable es que el joven se incline por los datos científicos y considere el sueño que tuvo como producto del calor, la intoxicación, la intranquilidad, etc. Una vez más la revelación mística de su origen es descartada por su creencia en el cientificismo. Resulta ordinario que los amantes de esta clase de métodos científicos con tal de demostrar su procedencia se sometan varias veces en el transcurso de su vida a pruebas con tal de eliminar la probabilidad de error de las mismas.

Ahora bien, imaginemos otro ejemplo: un joven se hace una prueba de ADN y los resultados arrojan que pertenece a un pueblo X. El joven comienza a estudiar la cultura, la tradición y las ideas de esa cultura con tal de reencontrar su identidad, su genealogía familiar ("¡resulta que todos somos X!") y demás. Pero al cabo de un tiempo se hace otra prueba de ADN y resulta que según los datos más recientas pertenece a un pueblo Y o Z. Tales resultados destruyen por completo los esfuerzos invertidos en aprender la cultura del pueblo X; en caso de tratarse de una figura pública, la reputación de tal persona quedara destruida. Existen muchos casos de semejantes errores entre varios seguidores del paganismo que buscan una u otra etnia a la cual

pertenecer. En general, la propia percepción de la identidad etno-cultural de los seres humanos se difumina hasta llegar al extremo de seguir un falso camino y seguir cometiendo los mismos errores. Tales experiencias se asemejan a los interminables debates en internet sobre fenotipos y formas corporales donde los "expertos" en semejantes categorías pueden "determinar" la pertenencia de alguien a una raza o sub-raza de acuerdo a la forma de su cara. Y ni hablar de las aplicaciones en la web que supuestamente son capaces de decir a que pueblo pertenece una persona de acuerdo a la combinación de números aleatorios. Lo mismo se aplica a los datos obtenidos por pruebas in vitro, siendo en muchos casos inferiores al estudio directo de la lengua, la cultura, la historia familiar de los antepasados o los mitos. En cambio, muchos prefieren creer en máquinas sin alma que realizan análisis de ADN y que no tienen nada que ver con el linaje o la pertenencia de alguien a un determinado clan. Por supuesto, el predominio de las pruebas de ADN en los movimientos paganos demuestra una forma encubierta de ateísmo y materialismo en el fondo de los mismos.

Sin embargo, más allá de que podamos extraer argumentos de la ciencia, podemos decir que tal sistema de conocimiento es totalmente antitradicional. Es un hecho que hoy existe una moda de hacerse pruebas de ADN entre las personas que se declaran como paganas, gente que no le importan los valores arcaicos, sagrados y tradiciones, a menudo indoeuropeos, de sus respectivos pueblos. Al hacer esto no hacen sino confiar en los paradigmas de conocimiento antitradicionales creados por el mundo moderno e industrial. En lugar de buscar las experiencias

empíricas de lo sagrado, prefieren seguir el camino opuesto. Lo absurdo y paradójico de tal forma de comportamiento es que al final depende de una retórica vacía. Es preferible volver nuestros ojos hacia el mito y recordar la vida de Óttarr narrada en la *Hyndluljóð* o *Canto de Hyndla*. En esta historia el joven Óttarr es cuidado por la Diosa Freyja quien lo convierte en jabalí con la intención de que el gigante Hyndla le ayude a encontrar sus orígenes. Óttarr requiere conocer su linaje con tal de ganar una disputa con respecto a su herencia. El gigante Hyndla descubre el engaño de Freyja, pero decide ayudar al joven Óttarr. Freyja le pide al Jotun que le permita a Óttarr beber de la "cerveza de la memoria" con tal de recordar a la totalidad de sus antepasados. Hyndla se niega al principio, pero al final accede a la petición mezclando la cerveza con un poderoso veneno. El joven Óttarr se salva gracias a la intercesión de Freyja. Este mito nos da un ejemplo de una forma tradicional de encontrar el conocimiento de nuestros ancestros precisamente recurriendo al contacto con los Dioses, los espíritus y videntes que nos rodean. Imaginemos que Óttarr, en lugar de haberle pedido ayuda a la Diosa Freyja, hubiera hecho una prueba de paternidad recurriendo al ADN de su saliva. Para las sociedades tradicionales la idea de un köning escupiendo en un tubo de ensayo con tal de entrar en el Ting resulta simplemente ridícula. Por supuesto, en el *Hyndluljóð* el error que comete Óttarr consiste en su tremenda "imprudencia" y en aceptar la propuesta de Freyja de convertirse en un jabalí, pero en tal caso los Ases y los Vanes le hubieran advertido que recurriera a la sabiduría. No obstante, las Deidades no dejan

de tener cierto sentido del humor cuando observan como el orgullo (hýbris) de los mortales trata de desafiar el orden natural de las cosas.

Además, existen argumentos metafísicos para rechazar tales procedimientos: en todas las culturas indoeuropeas existe una correlación entre la materia y la Madre Tierra, mientras que el principio paterno es considerado como el dispensador de la vida, la forma, el espíritu y/o el alma (en algunas culturas indoeuropeas ni siquiera se hace esta distinción entre la materia y el espíritu) como el aliento, la razón, la proporcionalidad y la inspiración. En la mitología germano-escandinava tales ideas son representados por la tríada de Odín-Vili-Ve como "padres" de los seres humanos, los cuales antes de que estos tres hermanos les ofrecieran sus dones no eran más que pedazos de madera sueltos (recordemos que Aristóteles convirtió la madera en objeto de reflexión filosófica), es decir, materia inerte en la naturaleza. Solo después de entrar en contacto con los Dioses los seres humanos se convierten en parte integral del mundo recibiendo, por fin, el don de los padres. En cambio, si apelamos puramente a la genética y a las pruebas de ADN ni siquiera entramos en contacto con los principios de una materia espiritualizada, sino que descendemos hacia niveles infra-corporales del mundo material. En un sentido metafísico, tales pruebas no son más que un intento de establecer, por medio de la tecnología, el parentesco femenino, material, de los seres humanos mucho antes de que recibieran la bendición del Padre Celestial. Claro, se puede obtener algún conocimiento de ello, pero será incompleto y totalmente partenogenético al carecer de una

referencia al Padre. Esto nos lleva a concluir que se trata de una forma de metafísica matriarcalista y telúrica que todos los grandes pensadores europeos han identificado como propia del titanismo tecnológico contemporáneo (Ernst y Friedrich Jünger), la decadencia de Europa (Oswald Spengler) y el olvido del ser (Martin Heidegger).

El conocimiento obtenido de una forma bastardeada resulta ilegitimo y totalmente superfluo. En el fondo, el problema no radica en que tal conocimiento sea supuestamente verdadero, sino en que no puede ser reconocido como tal. Todo conocimiento truncado es, por principio, falso y superficial. Quizás esa sea la razón por la que hoy, en una época dominada por el afán tecnológico y científico, es tan popular hacerse pruebas de ADN con tal de encontrar las raíces perdidas, siendo tales pruebas otra manifestación de realidades antitradicionales. Se podría decir que este predominio de una materialidad ciega, tosca, inerte y oscura va unida a un aumento de la ignorancia de la naturaleza divina y, en consecuencia, a un incremento de la estulticia actual, características propias de los tamo-gunas del Kali Yuga. El celo con el que estos individuos defienden la ciencia nos hace ver que para ellos se trata de una "vaca sagrada" propia de este ciclo histórico. Para ellos ni la tradición ni el mito o la poesía tienen peso, solo la ciencia a la cual se arrojan a sus pies, a pesar de que existen otros métodos para determinar la filiación parental de una forma mucho más sólida y espiritual. Por supuesto, aceptar estas críticas implicaría el rechazo explícito de la legitimidad de la imagen científica del mundo que hemos aprendido desde la escuela y más bien volver nuestros ojos hacia las culturas,

identidades y formas de vida tradicional. Esto último implica romper con el falso paradigma de conocimiento creado por la Modernidad con tal de reconstruir nuestra identidad sobre fundamentos sacrales. Otro elemento revelador es que este enfoque cientificista carece por completo de una dimensión mito-poética, alrededor de la cual giran las expresiones y formas sagradas propias de las sociedades arcaicas (esto último no se limita únicamente a las sociedades indoeuropeas). Por el contrario, la agitación de muestras de sangre o saliva en tubos de ensayo, el giro en una centrifugadora de ADN, el análisis y clasificación del material genético por estudiantes en batas blancas ni siquiera hace parte del mundo prosaico, sino que es más bien pura banalidad y perogrullada digna del mundo contemporáneo. ¿Cómo semejantes hechos científicos pueden compararse con la pasión de Óttarr que encendió el fuego del altar de Freyja ardiendo con tanta intensidad que incluso derritió la roca e hizo descender a la propia hija de los Vanir a consolar a su seguidor? Los expertos en la interpretación de los mitos y la poesía saben muy bien que, además del aspecto genealógico y ancestral, existe una especie de erotismo mesclado en esta narración sobre el descenso de Freyja desde los cielos.

No obstante, el preguntarse sobre nuestros orígenes sigue siendo legitima: ¿cómo reconectarnos con nuestro pueblo? Y también: ¿qué hacer con todos los que quieren abandonar el discurso colonialista decadente propio de las metrópolis y volver a las identidades regionales? ¿Qué hacemos con quienes son incapaces de encontrar su lugar en el mundo? En primer lugar, es necesario aceptar de forma resignada y

estoica este hecho y seguir la máxima de la sabiduría romana que nos dice que el destino únicamente destruye a quienes no se pliegan a él, es decir, que lo desafían. La literatura antigua habla sobre tales huérfanos que desconociendo su origen buscan reconectarse con sus raíces: algunas veces lo hacen de forma exitosa, como en el caso de Óttarr, mientras que en otras fracasan de forma trágica, como pasó con Edipo Rey. En segundo lugar, debemos recurrir a los métodos tradicionales que hemos expuesto anteriormente con tal de reconectarnos con nuestra herencia. A todo esto, debemos añadir una mitificación consciente de nuestra existencia, lo cual no quiere decir fantasear o inventar un origen desconocido en Nibiru, sino volver a la fuente divina de la que provienen nuestros Antepasados. No obstante, para aquellos que han quedado totalmente huérfanos y son incapaces de rastrear los avatares de su genealogía, sostenemos que tienen la oportunidad de abrirse al mundo con tal de buscar la tradición que más les atraiga, aventura que requiere de mucho valor y esfuerzo. Sin embargo, estos individuos no deben olvidar que cuentan con el apoyo del Padre-Cielo en lo alto y la Madre-Tierra en lo bajo, convirtiéndose de ese modo en los antepasados de su futuro linaje. Quien asume esta tarea se convierte en su propio hijo: Madre, Padre e hijo-ancestro. Esta es la estructura arcaica de la que proviene todo y que se afirma por la lengua materna que todos aprendimos en nuestra infancia. Ya sea que hablemos ruso, alemán o italiano, podemos decir que todos seguimos una lengua indoeuropea, lo que significa que nuestra estructura de pensamiento esta interrelacionada por una

serie de categorías predeterminadas tal y como lo explica S. Borodai en su libro *Lenguaje y cognición*. Por otro lado, los rasgos físicos pueden ayudar a establecer el parentesco, permitiéndonos conocer el origen tribal y la tradición que hemos de adoptar.

Homero exclamó una vez: "¡Los Dioses me han hecho huérfano, ahora soy mi propio primogénito!" Tales declaraciones revelan la sinceridad de una poesía abierta hacia la "dureza nórdica" de enfrentar las dificultades del destino. Con tal de pasar tal desafío debemos hacer tres gestos sencillos: inclinar la cabeza y mirar la tierra, levantar nuestros ojos hacia el cielo volviéndolos hacia nuestro interior y, finalmente, estudiar nuestro pensamiento y lenguaje. Solo así podremos demostrar nuestra fidelidad hacia nuestro padres y Dioses. En conclusión, diremos que conocer nuestros orígenes es un paso necesario e importante, pero solo en la medida en que este conocimiento nos permita alcanzar un cierto contenido y unidad, aplicándolo de forma correcta con tal de llegar a los Padres Divinos y dejar de lado las quimeras propias de los conocimientos no tradicionales. Sin importar en qué situación nos encontremos, siempre podremos recurrir a una forma mito-poética de existencia que nos ayudará a superar la inercia, la degeneración y las muletas que hoy nos rodean. Este artículo no es una invitación a discutir este problema, sino una declaración imperativa con tal de comenzar a rastrear realmente nuestras raíces familiares, clánicas y sagradas. Estando firmemente convencidos de todo lo que hemos dicho, damos por concluida esta discusión.

La acción en los últimos tiempos

La primera mitad del siglo XX fue un momento de contrapunto para la Modernidad. El rápido ascenso de la imagen científica del mundo, la reorganización radical de la sociedad bajo los principios del espíritu moral y el laicismo burgueses, el desarrollo de las humanidades y las ciencias sociales, la revolución técnica y el progreso en todos los campos: todo el rico contenido que habían producido los dos siglos anteriores a la llegada de los albores del siglo XX estalló en medio de las "tormentas de acero" de las guerras mundiales. La fe inquebrantable de los progresistas y positivistas de todo tipo que habían dominado el siglo XIX afirmando que a la humanidad sólo le esperaba un futuro mejor marcado por los frutos del racionalismo y los descubrimientos libres de dogmas religiosos y morales, de la dictadura arbitraria de dios y de los mitos ingenuos que dieron forma a la infancia de la humanidad había acabado. El liberalismo, el socialismo y el marxismo, el freudismo y el psicoanálisis, el conservadurismo burgués y el fascismo-futurismo, a pesar de todas sus diferencias, se parecían en una cosa: la humanidad estaba predestinada a la llegada de un futuro mejor; la utopía estaba situada en un momento futuro del tiempo y la tarea actual es ganar la batalla por imponer la versión del futuro que cada uno defiende.

La aparición en este ambiente lleno de personas y corrientes de pensamiento que construían su ontología, su sistema de valores y su filosofía sobre la base de supuestos y actitudes absolutamente opuestos resulta enigmática; una

doctrina que denunciaba abiertamente el *pathos* de la Modernidad y el progreso como una época de decadencia sin precedentes es quizá el fenómeno más raro de la Historia. Tanto más cuanto que uno de los primeros fundadores del tradicionalismo, René Guénon, era un hijo bastante típico de su época un ciudadano de la Francia moderna, país que dio nacimiento a los grandes pilares de la Ilustración y la Gran Revolución Francesa de 1789 que sentaron las bases de la Modernidad. Pero lo primero es lo primero.

El tradicionalismo, surgido en la primera mitad del siglo XX, fue inicialmente una de las numerosas corrientes "esotéricas" u "ocultistas" de la época. René Guénon conocía muy bien a todos estos grupos y frecuentó varios de estos círculos en Francia. Pero muy pronto este genial intelectual y metafísico francés creó un sistema que iba mucho más allá de los meros entretenimientos espiritualistas burgueses promovidos por la escuela de Blavatsky o los círculos ociosos pertenecientes a las estructuras para-masónicas. Guénon anhelaba la autenticidad de lo Sagrado en su totalidad. Esto le llevó a darse cuenta de que la Modernidad era la inversión total del mundo de la Tradición, como si se tratase de un espejo que distorsiona su reflejo hasta convertirlo en lo opuesto de lo que reflejaba. René Guénon desarrolló estas ideas y las dio a conocer en círculos esotéricos y metafísicos e hizo un par de intentos infructuosos de conseguir que el tradicionalismo fuera aceptado académicamente. Los eruditos adeptos a los métodos modernistas rechazaron sus tesis sobre el *Vedanta* y, durante muchos años, el nombre de Guénon

era considerado como un tabú [1] en los círculos académicos franceses.

Pero su obra no pasó desapercibida para otros intelectuales destacados, como Ananda Coomaraswamy, un conocedor del Oriente y las artes orientales; Mircea Eliade, el "padre" de la escuela moderna de estudios religiosos fenomenológicos, que institucionalizó parcialmente muchos de los principios del tradicionalismo en la academia; el discípulo de Eliade, Ioan Petru Culianu; y, por último, el hombre llamado con razón el segundo "padre" del tradicionalismo, el barón Julius Evola.

Julius Evola llamó a Guénon uno de sus maestros (el otro era Hermann Wirth) y siguió desarrollando su enfoque, introduciendo ajustes y aplicándolo a campos de conocimiento afines. Así, Evola, como tradicionalista, abordó la metafísica del género y, a diferencia de Guénon, que hizo hincapié en el *Vedanta*, Evola prestó gran atención al tantra y al budismo; estudió en profundidad el hermetismo y la alquimia occidentales, las cuales Guénon sólo tocó tangencialmente [2]. Pero lo principal es que Evola, siendo un hombre de acción en virtud de su personalidad, aplicó la filosofía del tradicionalismo a la política y a la guerra.

René Guénon y Julius Evola representan dos tipos muy diferentes de personalidades: René Guénon encarnaba al Brahman, el hombre contemplador, pensador y metafísico, mientras que Julius Evola encarnaba al Kshatriya, el guerrero, el hombre de acción (veía la figura del rey-sacerdote de la mítica casta Hamsa como su ideal), lo cual afectó su visión de la metafísica. Evola participó

activamente en la política de su época: fue veterano de guerra, se entrevistó con Mussolini e intentó orientar al régimen fascista en una dirección más tradicionalista; además, trató de establecer contactos con las estructuras alemanas de las SS y la *Ahnenerbe*, pero sus ideas fueron consideradas como indeseables [3]. Sin embargo, a través de la figura de Julius Evola, el tradicionalismo pasó de la esfera de los círculos herméticos, metafísicos e intelectuales a las esferas de la política y la acción directa.

En contraste a los profundos estudios metafísicos y místicos realizados por el tradicionalismo no siempre se toca a fondo el cómo trasladar sus principios y puntos filosóficos más radicales a la práctica cotidiana y el plano de la acción real (la calle, el partido, la política y el comportamiento). Aquí podemos recordar el texto de Evola *Orientaciones*, que escribió durante "los años de plomo" (1970) en Italia dirigido a la juventud de derechas. Los consejos que Evola da a las nuevas generaciones sobre la higiene mental y la vida cotidiana se parecen mucho a los dados por Dominique Venner en su libro *El samurai de Occidente* [4] y *Generation Identity* [5]. En general, el movimiento europeo de la Nueva Derecha y su principal ideólogo, Alain de Benoist, han asumido gran parte del tradicionalismo político [6] durante el siglo XX y lo siguen defendiendo hasta el día de hoy. Uno de los libros que propaga el tradicionalismo político en la juventud rusa es el *Catecismo de un Tradicionalista* escrito por el grupo Raido.

Aristóteles distinguió tres modos de actividad humana: el pensar (*teoriesis*), el hacer (*praxis*) y la creatividad (*poesis*,

ποίησις). Es característico del pensamiento ordinario contraponer la *teoresis* (contemplación) a la *praxis* (acto), aunque nos parece obvio que estos dos fenómenos se sitúan en niveles diferentes y, debido a las peculiaridades de la naturaleza interior de cada persona en particular, siempre habrá quien se incline a seguir el camino intelectual-místico (trabajo interior, filosofía, deificación y fusión con el Absoluto) o bien el camino de la transformación activa del mundo (trabajo exterior, política, guerra, arte y creatividad). Esta división es real hasta cierto punto, pero la dicotomía rígida entre teoría y praxis es una ilusión. La acción se interpreta muy a menudo como un oficio, una transformación literal de la materia pura en *technē* (τέχνη), palabra de la que procede el concepto de técnica. Pero la *technē* no es más que una encarnación de un principio más general que es la *poiesis*, que literalmente significa "sacar afuera". La poiesis puede concebirse como el estado y la "práctica" de la creatividad en el intervalo anterior a la transición a las acciones artesanales directas o a la actividad sociopolítica (cuando la sociedad y el hombre son la "materia" a transformar). La *poesis* puede desplegarse en la *praxis* técnica, en el trabajo con la materia, o es posible evitar el "trabajo en bruto" y exponer (deducir-evocar) algo de otra manera: poesía, canto, narración.

El significado etimológico de la palabra griega *mythos*, μῦθος, es el de contar historias y es precisamente este significado el que subyace a las diferentes tradiciones seguidas por los distintos pueblos, estableciendo las estructuras de sus sociedades, además de la iniciación y el lenguaje de lo sagrado. Cuando el hombre practica

la *poesis* puede tanto hacer surgir una cosa en forma física y tangible, es decir, un producto (ya sea una vasija, un templo o una fortaleza majestuosos) como cosas mucho más sutiles como las palabras, los poemas, las canciones y los pensamientos. Pero, ¿de dónde viene esta facultad del hombre en sí, de dónde obtiene ese algo que expresa por medio de palabras o extrae de la madera? Platón sugiere que el Demiurgo que crea el mundo lo hace contemplando un mundo superior de ideas fijas e inmutables. Colleen Cleary escribe que la visión de la forma y la esencia de una cosa entra en la persona desde fuera, "desde arriba", y es un momento de éxtasis [7]. Éxtasis significa literalmente "estar fuera de uno mismo", lo que se parece mucho a "exponerse al exterior"/*poiesis*. La contemplación/*teoresis* del mundo superior de las ideas o de lo Divino puro es siempre una práctica extática. La contemplación es un componente necesario de la práctica, es una condición previa para la acción y la capacidad de ver la forma de aquello que sólo espera su manifestación como resultado de la acción. Podemos concluir que la contemplación y la acción deben formar un par orgánico, complementarse y definirse mutuamente. Esta es la garantía de una personalidad armoniosa, desde la figura del rey-sacerdote del Siglo de Oro hasta la variante moderna del "guerrero-mago", como fue definido por Evola. Y es aquí donde radica una de las dificultades de la adaptación del tradicionalismo a la vida cotidiana y a la práctica política tanto para los pequeños grupos como para las masas: el poseer la cualificación intelectual, la capacidad de sentimiento metafísico y la intuición necesaria para percibir las doctrinas tradicionales

en su esencia secreta. En otras palabras, el tradicionalismo se posiciona con razón como una filosofía y un paradigma de pensamiento más bien elitistas, cuyos representantes a veces se resisten conscientemente al atractivo de las masas y a la simplificación de su doctrina para atraer al gran público. Merece la pena detenerse en esta cuestión con más detalle.

La distinción cualitativa de los géneros humanos es un principio básico del tradicionalismo, que niega por completo la "santísima trinidad" de la Gran Revolución Francesa: *Liberté, Égalité, Fraternité* (Libertad, Igualdad y Fraternidad). Este eslogan nace de la burguesía y el liberalismo en su deseo de establecer la igualdad civil universal. La inmensa mayoría de la gente está bajo el hechizo lanzado por la Ilustración y el humanismo secular, por lo que la mera cuestión de plantear una forma de elitismo en los medios de conocimiento y hablar de las diferentes naturalezas humanas implica renunciar a la "sobriedad racional" o el "sentido común" tan apreciados por la Modernidad, siendo incapaces de refutar cualitativamente la verdad del tradicionalismo, pasando rápidamente a las justificaciones racionales y la demagogia. No obstante, es necesario arrojar luz sobre qué jerarquías existen exactamente en las sociedades tradicionales, cómo se construyen y cómo se encarnan en la actualidad.

Un ejemplo textual de la jerarquía tradicional y la división de la sociedad es el *varnashrama*, el sistema védico de cuatro *varnas* (estamentos) el cual consta de muchas castas específicas. Según el *varnashrama* toda la sociedad se divide en cuatro *varnas*, que también se correlacionan con las partes del cuerpo de Purusha o Brahma:

el *varna* superior son los *brahmanes* (sacerdotes y sabios) que serían la boca; el segundo *varna* superior son los *kshatriyas* (reyes y guerreros) que serían las manos; el tercer *varna* son los *vaishyas* (agricultores, pastores, artesanos y comerciantes) que serían el estómago y los muslos; y finalmente el *varna* de los siervos o *shudra* que serían los pies. Fuera del sistema de los *varna* se encuentran los parias —los *pariyas*, *chandals* o *dalits* (nombre moderno) –, aquellos que están totalmente desprovistos de cualquier misterio, culto y ritual védico. Son descritos como polvo bajo los pies de Brahma, es decir, no pertenecen en absoluto al cuerpo de Dios y, por lo tanto, a la sociedad y al orden del universo.

La pertenencia a un *varna* viene determinada por el nacimiento en ella y, desde un punto de vista etnosociológico, cada *varna* presenta ciertas diferencias étnicas tanto en su fenotipo como en su cultura, es decir, son esencialmente subetnias dentro de una misma nación. En casos especiales en los que existen dudas sobre la identidad estamental de un niño (si ha sido abandonado o se desconoce la casta de sus padres), se prescribe hacerle una prueba. Se le muestra un sonajero y se observa su reacción: si el niño muestra indiferencia, es un futuro *brahmán*; si tiende a agarrar y coger el sonajero, es un *kshatriya*; si está nervioso o asustado es un *vaishya* o *shudra*. De lo contrario, se colocan delante del niño objetos simbólicos de cada *varna* (un cuenco, una espada, una hoz) y el niño, en virtud de la naturaleza interna de su estamento, toma el objeto que le corresponde.

Es sumamente importante darse cuenta de que el sistema de clases de los *varnas* no es represivo como pretenden hacerlo ver los partidarios de las democracias liberales. La estructura del *varnashrama* tiene su origen en lo Divino y lo sagrado; además, toda la sociedad es el cuerpo simbólico de Dios (Brahma o el ser original Purusha), encarnado como una realidad visible. Es mejor hablar de una integridad orgánica y la unidad del sistema, donde cada uno ocupa su lugar y desempeña su papel. El sistema de castas, no sólo en la India, es un orden sagrado natural que se despliega en todos los niveles de la sociedad y en cada uno de sus detalles. De este modo, el ordenamiento tradicionalista de la sociedad difiere diametralmente de los conceptos modernistas del "contrato social" llevado a cabo por los individuos y que es planteado por Thomas Hobbes, John Locke y los liberales franceses de la Ilustración. El "contrato" se basa en la idea del individuo libre que tiene una propiedad y libertad frente a las identidades y jerarquías colectivas. Esos individuos hacen un pacto y surge el Estado como una sociedad secular regulada por las leyes. En el sistema *varnashrama* y en todas las demás sociedades tradicionales, este principio básico de la Modernidad, el individuo, se encuentra ausente. El hombre es siempre una manifestación de su casta (subgrupo social: comunidad de carpinteros, cazadores, maestros alfareros, etc.) y más ampliamente una encarnación material de su estamento con todas sus características inherentes, mitos, cultos y dioses particulares. Más ampliamente aún, cada persona es un "pequeño Dios" porque forma parte del organismo unificado de la sociedad, que es la manifestación

de Dios en el mundo de los hombres [8]. En la Tradición, el hombre nunca es una tabula rasa: su casta está predeterminada incluso antes de nacer.

Encontramos una estructura similar de la sociedad entre los griegos. Platón enseñaba que el alma del filósofo y el gobernante está hecha de oro y por eso es el más digno para gobernar (y también carente de ansia de lucro); las almas de los guerreros (guardianes) está hecha de una mezcla de oro y plata, por eso son tan belicosos y luchan por la conquista y el poder; las almas de los artesanos y agricultores fueron creadas por Dios de cobre y hierro [9]. Si nacía un niño en una casta diferente a su alma, entonces debía ser transferido a la casta que le correspondía para ser educado y formado en ella, mientras que entre los hindúes el paso de una casta a otra sólo era posible mediante el renacimiento favorable de un alma que hubiera cumplido su dharma y acumulado buen karma. En el diálogo del *Fedro* Sócrates llama al filósofo el mejor de los amantes, porque aceptaba la jerarquía impuesta por un gobernante justo.

En la tradición escandinava, el origen de determinados estamentos es descrito en la Edda Mayor, en la "Canción de Rig". Según la canción, Aes Heimdall vagó por el mundo humano de Midgard bajo el nombre de Rig y se alojó en las diferentes casas de personas que conoció. La canción describe la vida y las ocupaciones características de tres familias de personas a cada una de las cuales Rig dio instrucciones y designo sus estamentos ("se quedó allí tres noches seguidas"): su primera estancia fue en el estamento de los *trrels* — esclavos –, la segunda en una familia de los *bonds* — ricos terratenientes — y la tercera entre los *jarls*

— la aristocracia militar de los escandinavos –. La especificidad del logos germánico es tal que los dos arquetipos superiores, el de los "guerreros" y los "magos/sacerdotes" están unidos en un único estamento, lo que está relacionado con el hecho de que el Dios supremo de los germanos Wotan/Odín es simultáneamente el patrón de los guerreros y los príncipes, pero también de los sacerdotes y magos; encarnando la figura del rey-sacerdote, así también el jarl en la "Canción de Rig": "Comprendía el lenguaje de los pájaros, sabia extinguir el fuego, apaciguar el Océano, calmar las penas, y tuvo la fuerza de ocho hombres. Se comunicaba por medio de runas con el Jarl Rig, ponía a prueba las inteligencias, y sabia más que todo esto. Así que su patrimonio fue el llamarse Rig y conocer las runas".

Mucho más tarde, el antropólogo e historiador francés Georges Dumézil demostró claramente que la estructura tripartita de la sociedad indoeuropea, reflejada en el panteón triádico, es hasta cierto punto compartida por casi todas las sociedades indoeuropeas y encuentra en ellas su expresión [11]. Según Dumézil, la clase sacerdotal honra especialmente a la Deidad suprema de su respectiva tradición (Brahma, Svarog, Odín), la clase guerrera honra al Dios de la Guerra (Indra, Perun, Wotan/Tur), los agricultores honran a los Dioses de la Fertilidad y la Protección (Visnú, Dazhdbog/Veles, Freyr/Njerd/Thor, Deméter). Además, la propia presencia de estos dioses en el panteón indica la existencia de un estamento correspondiente que tiene sus respectivas prácticas en la sociedad, a veces de forma explícita y claramente expresada, a veces de forma mixta.

Si profundizamos en el estructuralismo de Dumézil y en la historia de los pueblos indoeuropeos, a veces podemos observar la división entre dos jerarquías: la sacerdotal y la laica. Así que es evidente que el poder secular y político sea encarnado por el rey que procedía de la clase militar (rey kshatriya). A menudo también ocupaba el cargo de sumo sacerdote, era mago o se le declaraba la encarnación de Dios en la tierra, lo que era especialmente evidente en Egipto. Pero en la jerarquía de las relaciones del hombre con los dioses y lo sagrado, los sacerdotes, especialmente los ascetas abnegados, estaban por encima de él, pero su poder tenía un carácter diferente. Volveremos sobre esto posteriormente.

En la Edad Media, tras una radical reformulación del mapa político y de las tradiciones populares para ponerlas en consonancia con el cristianismo, esta estructura reapareció en forma de dos estamentos superiores: el clero (católico) y la aristocracia militar (más tarde la corte real), así como los súbditos laicos campesinos. Más tarde, conservadores y tradicionalistas llamaron la atención sobre la aparición de un nuevo estamento — la burguesía –, que nunca antes había existido en el mundo de la tradición y que estaba formado por una mezcla heterogénea de siervos de la nobleza, comerciantes y gente del pueblo desvinculados de los mitos y los modos de vida agrarios. La moral y el punto de vista burgueses es muy similar al de los *shudras* e incluso los *chandalas* del *varnashrama*, ya que no están inmersos en el mito sagrado del origen del mundo y la sociedad y, en consecuencia, carecen de rituales e iniciaciones. Incluso más tarde, ya en el siglo XX, los tradicionalistas (J. Evola) predijeron acertadamente la llegada o aparición de un

cuarto estamento — los proletarios –, un tipo subantropológico y degenerado que sería una parodia de los *vaishyas* y los *shudras*, pero completamente desprovisto de cualquier sombra de comprensión de lo sagrado de la vida y de la teo-ontología, aunque fuera de forma tangencial. Fue la regresión del sistema de clases y la liberación revolucionaria de las "clases oprimidas" de la burguesía y el proletariado lo que se convirtió en el caldo de cultivo y la fuerza motriz de la aparición de la Modernidad y sus valores seculares.

La destrucción del sistema de castas y la construcción de una sociedad liberal por parte de las clases bajas y los elementos sin casta está estrechamente relacionada con otra idea básica del tradicionalismo: el proceso de degeneración de los ciclos cósmicos. Hemos mencionado anteriormente que el mundo moderno se basa en la idea de progreso, en una percepción lineal del tiempo (ya sea una flecha recta o un proceso de fluctuaciones), donde el futuro es considerado *a priori* como algo positivo y se sobrecarga con esperanzas y proyectos utópicos. La idea de progreso se asocia también a la idea de un crecimiento cuantitativo que se transforma en un salto cualitativo, lo que es ajeno al mundo de la tradición. El mundo de la Tradición y el tradicionalismo conciben el tiempo de manera diferente; la expresión estructural del tiempo es un ciclo, un círculo. El tiempo es cíclico, y su percepción se refleja en todos los niveles de la sociedad: la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte y el renacimiento, es cíclica; la hora del día y las estaciones son cíclicas, lo que es importante para los agricultores y el sacerdocio; las guerras se sustituyen unas a

otras, intercaladas por periodos de paz; el mismo universo vive en grandes ciclos de ascensión, crecimiento, degeneración, declive y muerte, de modo que el mundo muere y surge de nuevo por la voluntad y el juego de los Dioses. Un rasgo distintivo y fundamental es la concepción negativa del tiempo, que fluye desde el estado ideal y original del universo hacia la decadencia, la destrucción del orden, el caos y la muerte. El futuro no es positivo, lleva dentro de sí mismo la inminencia del fin; quien piense en las épocas venidera como el establecimiento del reino del bien es un ciego. Las ideas de los distintos pueblos sobre la escatología y el fin del mundo se corresponden con la llegada del fin de los tiempos: la noche de Brahma en el hinduismo o el *Ragnarök* de los germanos. Las sociedades tradicionales viven bajo la sombra del fin y la inminente muerte de todas las cosas.

El vedanta habla de cuatro grandes ciclos cósmicos que componen el gran ciclo del tiempo: Satya-yuga, Treta-yuga, Dvapara-yuga y Kali-yuga. En Grecia, Hesíodo expuso una doctrina similar en *Los Trabajos y los Días*, hablando de varias generaciones de hombres o edades: la Edad de Oro, la Edad de Plata, la Edad de Cobre, la Edad Heroica y la Edad de Hierro.

1. La Edad de Oro era una época de prosperidad en la que los hombres eran perfectos y moraban con los dioses; el mundo estaba lleno de manifestaciones y encarnaciones del orden sagrado; un momento de eternidad sin tiempo. Hesíodo cuenta que entonces los hombres no necesitaban trabajar y la muerte los evitaba.

2. La Edad de Plata, según Hesíodo, correspondió a una raza ignorante, llena de orgullo (vida desprovista de orden), que los condenó al sufrimiento.
3. La Edad de Cobre estaba habitada por guerreros con armas y escudos de bronce, honraban a Ares y la batalla, estaban llenos de fuerza y beligerancia, pero estaban ya muy lejos de la raza de oro.
4. El último destello de lo sagrado es la época de los héroes semidioses: Hércules, Aquiles, Teseo y otros. Su raza fue un rayo de sol previo al ocaso. Tras ellos comenzó la Edad de Hierro y la raza humana quedó inmersa en el interminable bullicio del trabajo y el sufrimiento. La exclamación de Hesíodo de que no desea vivir en esta edad es reveladora. Según el *Vedanta*, hace tiempo que vivimos en la época del fin de los tiempos.
5. La Edad de Hierro, o Kali-Yuga es el punto de máximo alejamiento de la humanidad de la fuente Divina, la distorsión del orden y, al mismo tiempo, el punto más cercano a la muerte. La peculiaridad del Kali-Yuga es la inmersión de todo el universo en la materia: es la época en la que el flujo del tiempo se siente más denso y viscoso, en la que el determinismo causal y las "leyes de la naturaleza" físicas gobiernan todo, incluso la sociedad (de ahí que la idea de la sociedad como contrato y mecanismo colectivo parezca más orgánica en una época de decadencia). Las enseñanzas tradicionales de diferentes pueblos describen la época del fin de todo de forma muy similar, comparemos dos ejemplos: 1) "El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su

amigo y no se querrá al hermano como antes. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses —no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos [cuya justicia es la violencia—, y unos saquearán las ciudades de los otros]" (Hesíodo, *Los Trabajos y los días*); 2) "Los hermanos combatirán unos con otros y se matarán; los sobrinos y las sobrinas olvidarán los lazos de la sangre. Los tiempos serán duros. Habrá una edad de hacha, una edad de espada. Los escudos serán hendidos. Habrá una edad tempestuosa, una edad de muerte, antes que el mundo se acabe" (Edda Mayor, Profecía de Wolva).

No es difícil ver la similitud casi literal en estas profecías; es la época en la que tú y yo vivimos y esta es la época en la que el tradicionalismo aparece como reacción intelectual y rechazo tanto a la decadencia circundante como a los mantras hipnóticos de la prosperidad venidera.

Así pues, como vemos, el hombre siempre lleva dentro de sí el oro, la plata o el cobre en su alma. En otras palabras, el hombre desde su nacimiento se encuentra predispuesto a pertenecer a una clase u otra dependiendo de su naturaleza interior, ya sea que se trate de un sabio, un sacerdote, un gobernante, un guerrero, un artista, un artesano o un poeta. Pero en nuestros días el sistema de jerarquía divina ha sido destruido y los hombres ya no pueden realizar su naturaleza de forma orgánica. La dictadura del igualitarismo impide la libertad de encarnar lo sagrado (el cumplimiento del *dharma*, la trayectoria adecuada del destino) y de reflejar lo Divino en uno mismo (el Atman es Brahman) y en

la sociedad. Sin embargo, en un mundo lleno de caos y parodias podemos decir que la naturaleza interior del hombre influye de algún modo — "inconscientemente" a través del cristal distorsionado de la Modernidad — en la vida humana.

La imposibilidad de confiar plenamente en la clase en que nacemos y alcanzar la plenitud de lo sagrado empuja a los tradicionalistas a buscar otras vías. Retomando nuevamente el rico patrimonio de la India podemos decir que los sabios locales se dieron cuenta que vivíamos en la edad oscura y la naturaleza destructiva del Kali-yuga mucho antes que esto incluso fuera un tema de discusión entre los europeos. Siguiendo otras formas y pautas los sabios de la India construyeron un sistema diferente y establecieron otras vías para que las personas pudieran alcanzar la conciencia Divina de forma distinta al *Vedanta*. Esta vía fue conocida como *Tantra*.

El Tantrismo representa quizás el segundo (no en jerarquía, sino en importancia) sistema intelectual-metafísico de la India, después del *Vedanta* y, con reservas, del Budismo. Sin entrar en muchas sutilezas doctrinales, que exceden con mucho el ámbito de este ensayo, señalaremos que entre los sistemas de los *Vedas* y el Tantras de la India se ha establecido un equilibrio y una delimitación de poderes específicos, así como reglas para alternar nuestra vida entre ellos. Así, por ejemplo, durante el día y en el marco de la vida social un hombre puede seguir todos los preceptos de los *Vedas*, pero por la noche y en determinados festivales se presenta como adepto de las enseñanzas de los *Tantras*.

El tantrismo niega que las personas tengan la capacidad directa de alcanzar los estados más elevador del ser por medio del *varnashrama* y revelar de ese modo su Dios interior: realizar el Atman como Brahman, comprender la naturaleza de la Maya y escapar de la rueda de renacimientos fusionándose con el Absoluto. La vía del tantrismo está mucho menos "politizada" que la del vedanta. En consecuencia, los adeptos del tantrismo utilizan un sistema diferente de desigualdad humana: el *tribhava*.

1. El primer escalón de esta jerarquía está ocupado por el pashu, el tipo más bajo de hombre, presa de las pasiones animales e incapaz de la práctica tántrica y la realización de lo divino. La inmensa mayoría de las personas pertenecen al tipo *pashu*.
2. En segundo lugar, encontramos al *vira*, el tipo humano que adopta el tantrismo y emprende el camino para alcanzar lo divino (es un discípulo, un adepto).
3. Por último, el tercer tipo es el *vidya* o tipo Divino, que incluye a los adeptos del Tantra, los grandes gurús y los jivanmuktas que ya se han realizado como Deidades.

La tríada de Dioses principales también difiere. El *Vedanta* expresa la estructura básica indoeuropea: "Dios Supremo-Dios Guerrero-Dios de la Fertilidad". Pero los Tantras realizan cambios con tal de adaptar esta tipología para el Kali-yuga, el cual transcurre en un periodo diferente, de allí que su trimurti consiste en los siguientes Dioses funcionales: el Dios Creador Brahma, el Dios Protector Vishnu y el Dios Destructor Shiva. Dado que el universo está ya directamente próximo a su fin, Shiva es honrado especialmente como el Dios de la destrucción y al mismo

tiempo el patrón de los sabios, ascetas, yoguis, tántricos, aghoris, etc. Hoy en día, en la India, el culto a Shiva domina sobre todos los demás. La esposa de Shiva es la Diosa Kali (Negra, Diosa de la Muerte; Kali-yuga).

Lo importante para el tantrismo es el grado en que un ser vivo realiza su dimensión divina, no su estatus social. Aquí nos encontramos de nuevo con la colisión entre dos jerarquías: una secular y otra espiritual, sólo que a un nivel más profundo y teniendo en cuenta el cambio de los ciclos cósmicos. En el sistema tántrico un *shudra* que sigue todas las instrucciones de un gurú, que abandona el sistema *varnashrama* y se adhería al ascetismo más estricto [12], habiéndose realizado como *vidya*, es superior en su estatus espiritual a una persona del *varna brahmana* o *kshatriya* que no hubiera progresado más allá del nivel de un *pashu* o *vira* en su camino espiritual. En otras palabras, entre el *kshatriya* y el *Brahmana* se encuentra toda el *varna* de los *brahmanas* como intermediarios jerárquicos, siendo esta distancia aún mayor con respecto a los *Vaishyas*. Pero para el seguidor iluminado del *Tantra* la distancia entre el Ser y Dios se reduce hasta desaparecer completamente. Al mismo tiempo, el sutil e increíblemente flexible sistema metafísico de la India está construido de tal manera que la realización de los adeptos del *Tantra* existe "perpendicularmente" a la estructura normativa de los *varnas* y no conduce a revueltas y revoluciones como desearían los "izquierdistas" con su sed de liberar a los "oprimidos". Para un *Vaishya* que ha realizado su Divinidad a través de los *Tantras*, a grandes rasgos, nada cambia en el cosmos. Él es Dios en el nivel de

lo Absoluto y es Dios encarnado en una persona particular; además, toda la estructura del cosmos y la jerarquía de la sociedad son también sus manifestaciones y sencillamente no hay necesidad de que se rebele contra ellas, pues sería una absoluta locura [13]. Para el pensamiento europeo moderno estas ideas son extremadamente difíciles de comprender. Sin embargo, la imagen del rechazo de las jerarquías sociales normativas [en la línea del "contrato social"] en donde la inmensa mayoría de la gente vive de forma hedonista y es incapaz de ascender espiritualmente, resulta bastante cercana y atractiva para el tradicionalismo.

Aquí llegamos a otra cuestión importante del tradicionalismo: la cuestión de la iniciación. La ordenación (вопросу) o la iniciación (инициации) es la piedra angular de la sociedad estructurada por la Tradición. Es a través de la iniciación que todos los miembros de una sociedad se convierten en seres humanos como tales, miembros de una tribu y miembros de pleno derecho de sus respectivos estamentos. En la India a los iniciados se les llamaba "dos veces nacidos" (la primera vez físicamente y la segunda espiritualmente porque han entrado al cuerpo de la sociedad) y esto incluye a los *brahmanes*, kshatriyas y vaishyas. Si nos fijamos en la etimología de la palabra "tradición" nos encontramos con que significa "transmisión" de conocimientos sagrados, sabiduría e iniciación. La iniciación es el acto de la tradición, el acto de la transmisión. Diferentes naciones y diferentes clases tienen sus propios rituales de iniciación, característicos de sus culturas y mitos: los niños cuando pasan a ser maridos y guerreros, las niñas cuando pasan a ser mujeres y esposas, los adeptos al

misterio y al saber sacerdotal cuando se convierten en sacerdotes. René Guénon y Mircea Eliade [14] le han dedicado muchos trabajos al problema de la iniciación.

En el tradicionalismo, en cambio, se trata de una iniciación más "universal" como acto de pertenencia a la "cadena de sucesión" de una determinada Tradición y, a través de ella, alcanzar la Sabiduría Suprema. Sin embargo, existen matices. Por ejemplo, el maestro del tradicionalismo René Guénon insistía en la necesidad de que la iniciación se obtuviera en organizaciones antiguas y respetadas que aún conservaban algo de su legado iniciático. Esto hizo que, en cierto sentido, Guénon se convirtiera en un "coleccionista" de iniciaciones, lo que influyó indirectamente en su conversión al sufismo como una de las tradiciones más completas que había (en su opinión). Una postura más aceptable fue la adoptada por Julius Evola, que veía la iniciación no sólo como una inclusión en la cadena histórica "horizontal" de ordenaciones posibles, sino que consideraba que el acontecimiento más importante en ella era la "ruptura producida entre niveles", la transición de la existencia humana a otro plano o estado cualitativo diferente. Evola creía que la iniciación podía producirse al vivir experiencias extremadamente fuertes como el horror, la guerra, la tragedia o el ascetismo; en cierto sentido y en circunstancias excepcionales, una persona podía auto-iniciarse. Guénon consideraba que la pertenencia a una religión era un requisito previo para la iniciación, mientras que Evola lo consideraba como algo opcional. La posición de Evola es muy próxima al tantrismo y puede calificarse de iniciación "vertical". Para continuar con la analogía: si la

iniciación horizontal de Guénon (*Vedanta*) puede o no conducir a la transformación vertical — aunque en la Edad Moderna esto es cada vez menos probable — la iniciación vertical de Evola (Tantra), por el contrario, es la más adecuada para esta época y pasa por alto el nivel horizontal, siendo extremadamente compleja en sí misma.

Aquí podemos recordar los dos principios que existen para encender una llama. El primer principio consiste en sumergirse en un fuego ya encendido, que hace arder incluso los troncos más húmedos e inadecuados. El segundo principio es el inverso, en el que una chispa de fuego es encendida en medio del espesor ilimitado del hielo, repeliendo el medio que nos rodea y posicionándose como radicalmente diferentes. Esta chispa nunca ha conocido ni entrado en contacto con una llama, pero el hielo que la rodea y aprisiona por todos lados le es tan ajeno que se enciende por pura voluntad y negación. Este último principio es la metáfora más exhaustiva adecuada para el tradicionalismo, el pensamiento y la situación existencial del tradicionalista en medio de la Edad de Hierro.

Esto es lo que distingue a los tradicionalistas de las parodias propagadas por la *New-Age*, las cuales nacieron en el mismo momento histórico: el tradicionalismo reconoce su situación como una tragedia o como un desafío, en cualquier caso, es una situación desfavorable que requiere la movilización de fuerzas intelectuales y volitivas inmensas. Los adeptos del sincretismo y del espiritualismo barato viven alegremente sus exaltaciones, fantasías, alucinaciones y arrebatos emocionales positivos como huellas de la intervención de fuerzas “superiores” y “pruebas irrefutables”

producto de sus iniciaciones. De ningún modo se deduce que los adeptos del tradicionalismo sean todos misántropos hoscos y sociópatas, pero está claro que las experiencias existenciales y psicoemocionales de los primeros y de los segundos proceden de supuestos ontológicos y valorativos muy diferentes [15].

Por último, abordaremos brevemente las ideas filosóficas sobre el ser humano del mayor pensador occidental del siglo XX, Martin Heidegger. Su pensamiento es tan complejo y distintivo que es imposible reducirlo directamente al tradicionalismo, por lo que se trata de dos escuelas distintas; sin embargo, el pensamiento de Heidegger atrae cada vez más a los tradicionalistas y conservadores [16].

En el centro de la doctrina de Heidegger está el Ser (Sein/Seyn), cuyo olvido constituye el problema principal y el eje de toda la filosofía (metafísica) y la historia sociopolítica de Europa occidental. El concepto básico de su filosofía es el *Da-sein*, el ser-aquí que constituye al hombre y a la sociedad. El *Dasein* es el hombre en su relación con el Ser y la posibilidad de ser auténticamente. El *Dasein* existe a través de un conjunto de manifestaciones fundamentales (existenciales), entre las cuales una de las más importantes es el existencial *zum-Tode-sein*: ser-para-la-muerte. La mortalidad y el hecho de que tomemos conciencia de nuestra propia mortalidad constituyen el ser mismo de la vida: aquí Heidegger se acerca al tradicionalismo, que también antepone la escatología a cualquier otro principio.

El Dasein puede existir de dos modos: auténticamente (*eigene*, propio) e inauténticamente (*uneigene*, no propio). Cuando el *Dasein* existe de modo inauténtico el hombre y la

sociedad se ocultan de sí mismos y degeneran; pierden su propia singularidad (la singularidad de sí mismos como individuos y del pueblo en su conjunto) y se convierten en una masa impersonal sin cualidades, a la que Heidegger llamó *das Man* (el pronombre impersonal alemán para "alguien", "algunos"). Si el *Dasein* existe auténticamente se despliega en el genio popular, la filosofía, la creatividad, la guerra, la tragedia, etc., es decir, existe de forma verdadera y rica, encarnando su propio destino (que es distinto para cada pueblo) ante la inminencia de la finitud y la muerte. Pero la existencia propia y auténtica del *Dasein* no está predeterminada: esta decisión es tarea del individuo y el pueblo. De ahí que veamos una simple, pero nada fácil gradación intelectual y existencial, del modo del *Dasein*: la existencia puede ser auténtica e inauténtica. Y hoy el *Dasein* es inauténtico.

Los filósofos, los gobernantes, los artistas y, especialmente, los poetas son la voz del *Dasein*. Aquí Heidegger diverge radicalmente de Platón, quien, en *La República* y *Fedro*, desterró o situó a los poetas entre los últimos de la jerarquía social. Según Heidegger, son los filósofos y los poetas (Hölderlin, Rilke, Trakl y Celan) los que mejor exploran las profundidades del Ser, pero lo hacen desde dos alturas muy distintas. Recordemos la especificidad de la poesis de la que hablábamos al principio. Platón creía que los poetas, mediante los "cuentos" y la distorsión de la verdad, infundían confusión en las mentes de los ciudadanos, por lo que debían ser desterrados. Pero, como sabemos, los poetas encarnan una figura especial, una figura que alcanza al Ser mismo; si inventan algo, no es por

su propia estupidez y astucia, sino por la infinita posibilidad de inspirarse creativamente en el éxtasis del Principio.

La originalidad del pensamiento de Heidegger, que abarca la problemática del ser del mundo, del hombre, de la filosofía, del pensamiento y de la decadencia del todo, resulta ser un gran apoyo metodológico para el tradicionalismo. Actualmente se está produciendo una convergencia entre el heideggerianismo y el tradicionalismo como intento de superar el "hielo absoluto" representado por la modernidad.

Como resultado, el elitismo sostenido por el tradicionalismo se forma a partir de la impronta que tiene cada alma, los factores intelectuales y existencial-iniciáticos que la marcan. Al mismo tiempo, el elitismo no es formal ni artificial. La existencia de órdenes envueltas en la oscuridad del misterio sólo es posible en las teorías de los conspiracionistas. Todos los escritos de los tradicionalistas y los materiales y estudios relacionados con estos temas son públicos y se encuentran disponibles en multitud de idiomas. Pero conocer y ser un erudito en el discurso del tradicionalismo no significa nada. Todo lo decide la cualificación intelectual y existencial antes mencionada. Solo quienes poseen estas cualidades pueden tocar las obras del tradicionalismo y entender literalmente a través de ellas mucho de lo que existe. La experiencia interior de la "ruptura de nivel" y la transición a otro plano del ser no es algo que pueda ser fingido.

De todo lo anterior se deduce que el tradicionalista se encuentra hoy en una situación extremadamente difícil. Haciendo referencia al título de uno de los libros de Julius

Evola, los tradicionalistas de hoy son personas que viven entre las ruinas, sin puntos de referencia y sin estructuras verticales a su alrededor. Todo tradicionalista que comienza su camino se encuentra con más preguntas que respuestas obvias e instrucciones perentorias, diferente a las órdenes que recibe un soldado en medio de la guerra donde las líneas del frente están claramente delimitadas. Nosotros no tenemos un frente claro, este nos atraviesa, está dentro de nosotros, nos rodea, se encuentra en todas partes y en cada detalle: somos soldados sin cuartel.

La cuestión de qué se puede hacer y qué estrategia adoptar en relación con la Modernidad y el futuro ha preocupado a muchos tradicionalistas. Según Guénon, hay que dar nacimiento a una nueva élite tradicionalista que invierta el curso de esta involución y restaure la Tradición. Evola optó por la vía de la complicidad activa con la Historia, pero los fascistas en Italia y los nacionalsocialistas en Alemania hicieron oídos sordos a sus ideas. Más tarde propuso la opción de preservar el tradicionalismo y esperar el momento histórico oportuno en que la Modernidad entrara en su fase de declive y entonces los tradicionalistas podrían asestar el golpe mortal y acabar con la bestia [17]. Sus ideas resultaron estar en consonancia con la *Gestalt* del *Waldganger* (la emboscadura) de Ernst Jünger.

O, continuando con la metáfora del hielo, recordemos que la chispa encendida en el espesor del hielo nunca perteneció a la llama original, sino que se encendió por el rechazo que sentía por su entorno. ¿Cuál es su destino? No conoce los fuegos del pasado y el camino que le conduce allí

está cerrado, pero, superando el hielo, se dirige voluntariamente hacia la posibilidad problemática de un Otro Futuro más allá del aquí que le es radicalmente ajeno. Aquí el tradicionalismo se acerca aún más a las ideas de Heidegger, que hablaba de la necesidad de un Otro Comienzo en la filosofía occidental. No una restauración de lo mismo, sino una configuración muy distinta, unas estructuras muy diferentes, una respuesta distinta a la pregunta por el Ser. Nos aventuramos a sugerir que, desde el punto de vista del tradicionalismo, este complejísimo tema sin tierra firme bajo nuestros pies (donde únicamente encontramos el abismo de la Nada) solo concierne al universo después del Fin escatológico, después de la disolución total de todas las cosas, cuando el universo entero será creado de nuevo, pero no como era antes, sino de un modo completamente distinto.

Hoy en día, es bastante aceptable que el tradicionalismo (como "un" medio en el espectro amplio del conjunto general de prácticas; no hay que cerrarse a ninguna) practique el *soft power*, el poder blando creando un entorno y un paradigma cultural [18] por medio de un arte tradicionalista que incluya la literatura, la música, la poesía, la pintura, etc.; creando sus propios espacios, fuentes de recursos, lazos horizontales entre los creyentes y personas afines, así como expandiendo su influencia en la sociedad en general, horizontalmente, formando una cultura diferente en su conjunto que se encuentre ligada a la Tradición. Todo esto debería oponerse al deslizamiento en la vida cotidianidad, empantanándose en el agitado "mundo de la vida" (A. Schutz) habitado por pequeños posburgueses y

posproletarios, hipsters y millennials, y de ese modo estar en contra del mundo del *das Man*.

Esta es nuestra admonición principal para los jóvenes.

Notas:

[1] La historia de la aparición del tradicionalismo como una doctrina metafísica nacida del Renacimiento se esboza en el libro de Mark Sedgwick *Against the Modern World*. Sedgwick sostiene que la difusión del tradicionalismo está tan extendida que incluso ha influido en la formación del paradigma posmoderno. Para el lector neófito, recomendamos encarecidamente la lectura de todas las obras mencionadas en las notas a pie de página para una inmersión más profunda y completa en el discurso del tradicionalismo y sus líneas de análisis.

[2] Véase: Эвола Ю. (Evola, Julius) «Восстание против современного мира» (Revuelta contra el mundo moderno); «Метафизика пола» (Metafísica del género); «Герметическая традиция» (La tradición hermética); «Путь киновари» (El camino del cinabrio) и др.

[3] Véase: Хансен Х. Т. (Hansen H. T) «Политические устремления Юлиуса Эволы» (Las aspiraciones políticas de Julius Evola).

[4] Véase: Веннер Д. (Vernner, D.) «Самурай Запада» (El samurái de Occidente).

[5] Véase: «Поколение Идентичности» (Identity Generation).

[6] Véase.: Бенуа А. де (Benoist, A. de) «Традиция и консервативная мысль» (Tradición y pensamiento conservador).

[7] Véase: Клири К. (Cleary, C.) «Что такое руна?» (¿Qué es una runa?).
[8] El conocido saludo “namaste” significa literalmente “lo Divino en mí saluda a lo Divino en ti”, es decir, las personas no se dirigen unas a otras como individuos, sino que a través de la máscara de la persona saludan inmediatamente a lo Divino.
[9] Véase: Платон (Platón), диалог «Государство» (La República).
[10] Véase: Старшая Эдда (Edda Mayor) в пер. А. Корсуна.
[11] Véase: Дюмезиль Ж. (Dumézil, G.) «Верховные боги индоевропейцев» (Los dioses supremos de los indoeuropeos).
[12] Véase: Эвола Ю. (Evola, J.) «Йога могущества» (Yoga de la Potencia) и Элиаде М. (Eliade, M.) «Йога: бессмертие и свобода» (Yoga: Inmortalidad y libertad).
[13] Los principales instigadores de los disturbios en la India son los dalits, que se están convirtiendo masivamente al islam.
[14] Véase: Генон Р. (Guénon, R.) «Заметки о посвящении» (Consideraciones sobre la iniciación) и Элиаде М. (Eliade, M.), «Священное и мирское» (Lo sagrado y lo profano), «Инициация» (Iniciación).
[15] Véase: Askr Svarte «Идентичность язычника в XXI веке» (La identidad pagana en el siglo XXI).
[16] Véase: Сесса Дж. (Sessa. J.) «Хайдеггер — читатель Эволы» (Heidegger como lector de Evola), Дугин А. Г. (Dugin, A. G.), «Мартин Хайдеггер. Последний Бог» (Martin Heidegger: el último dios), Бенуа А. де (Benoist, A. de) «Традиция и консервативная мысль» (Tradición y

pensamiento conservador), Askr Svarte «Приближение и окружение» (La aproximación y el cerco), труды Коллина Клири (escritos de Collen Cleary).

[17] Véase: Эвола Ю. (Evola, J.) «Оседлать тигра» (Cabalgar el Tigre), «Люди и руины» (El hombre y las ruinas).

[18] Véase: Сперанская Н. (Speranskaya, N.) «Дионис преследуемый» (Dionisio perseguido).

Prefacio al "Manual del Tradicionalista Volumen I"
de Raido, ed. Totenburg, 2018.
También apareció en Eugene Nejasov
"La identidad del pagano en el siglo XX"I,
ed. Veligor, 2020.

El loci nómada de lo sagrado

El término «loci nómada de lo sagrado» es un nombre genérico, mientras que dichos *loci* tienen en realidad numerosos nombres autóctonos dados por las personas que los crean y habitan en ellos. Este nombre se refiere a un topónimo local alternativo para una comunidad, o una familia de creyentes que viven en una zona determinada, o simplemente una «casa en las afueras del pueblo», o el subsuelo, un ashram, un monasterio, una granja, un asentamiento, una aldea, una choza de vigilancia en un bosque, una arboleda sagrada, un pico, un valle, zonas de difícil acceso y desfiladeros de montaña, lagos, mesetas, y mucho más. La palabra latina *locus* significa lugar, espacio, y se encuentra — y no es casualidad para nuestras reflexiones — en el término *Genius loci*, «Genio del lugar», es decir, el Genio patrón de un lugar o la Deidad que habita en él, ya sea un espíritu o un ser mitológico.

El nomadismo puede entenderse, entre otras formas, en términos de desplazamiento literal de un *locus* a otro, como la preparación de la revelación de un posible *locus* dentro del espacio de la errancia, etcétera. Pero también puede entenderse como la fluidez y variabilidad de las prácticas de ocultar o presentar un locus de lo sagrado en relación con la visión externa: visto desde fuera, este locus debe presentarse como algo ordinario, rutinario y sin interés, sin exponer su interior radicalmente diferente. Por último, un nómada es un vagabundo que siempre se presenta como un extraño y un invitado. Nos ayuda a entenderlo la polisemia

de la palabra inglesa «stranger», que también se ha conservado en la lengua rusa: un extraño es alguien desconocido, alguien extranjero, pero también es un *stran-nik* («errante») y es *stran-nyi* («extraño»). La figura del errante en la cultura europea nos remite al Romanticismo y, por lo tanto, al problema de ser abandonado por Dios, así como al problema de la nostalgia y el dolor. En la cultura rusa, errante (*strannichestvo*) tiene el significado totalmente específico, aunque ya obsoleto, de alguien que vaga entre lugares sagrados y vive de limosnas o se alimenta en monasterios, es decir, un asceta, un peregrino, un monje errante o un santo tonto consciente (*iurodivyi* ruso). En general, la figura del vagabundo y huésped tiene un carácter ambivalente en la mitología: la apariencia de un recién llegado extraño puede ocultar una figura demoníaca y maliciosa o una Deidad (Odín, por ejemplo). Ésta es una de las raíces de la cultura de la hospitalidad, ya que un espíritu o una Deidad podría recompensar a los dueños de casa que dan la bienvenida, o se podría poner a prueba a un invitado extranjero para ver si es de naturaleza humana o demoníaca. Todos estos matices y significados complementan esencialmente y dan volumen a este término en el camino de la disimilación.

La génesis de la idea de los *loci* nómadas de lo sagrado se basa en las siguientes ideas e intenciones:

- El último Ernst Jünger y la *Gestalt* del Rebelde del Bosque y el Anarca;
- Las reflexiones y búsquedas tardías de Julius Evola y las figuras del hombre entre las ruinas, cabalgando el tigre y el hombre diferenciado;

- El concepto general y difuso de Zomia, basado en los trabajos de James Scott y análogo a la figura del Bosque jüngeriano;
- Las zonas autónomas temporales y permanentes de Peter Wilson;
- El imperativo antitecnológico que constituye el paradigma del libro *Tradición y shock futuro*;
- El discurso antidisciplinar en sentido amplio, leído a través de la óptica tradicionalista presentada en la segunda parte de este libro y desarrollada *en Tradición y futuro shock;*
- El sacrocentrismo y el problema de la posibilidad y las formas de la experiencia sagrada postradicional, que hemos trazado desde el libro *Polemos* hasta el replanteamiento radical de la cuestión a la luz de la crítica heideggeriana de la metafísica en el libro *Hacia otro mito*;
- Nuestra propia experiencia personal de disimilación, incluidas nuestras observaciones, tanto directas como personales, de estrategias análogas en distintos países entre diversos grupos tradicionalistas y religiosos.

En la medida en que nuestra palabra se dirige a círculos más amplios para los que estos temas y cuestiones son existencialmente importantes, no podemos abarcar toda la infinita diversidad de experiencias y dificultades potenciales a las que se enfrenta la encarnación de *loci* sagrados en diferentes rincones del mundo. Debido a las diferentes condiciones geográficas, climáticas, geopolíticas, ideológicas, socioeconómicas, culturales, tradicionales y más estrechamente relacionadas con el culto, sería

imposible, y con toda probabilidad superfluo, presentar recomendaciones universales y concretas. La adaptación de los principios fundamentales a las condiciones y posibilidades locales es una tarea de pensadores y una cuestión de detalles sobre el terreno. En un lugar puede que no haya alternativa a la necesidad de evacuar la metrópoli, mientras que en otro será necesario cambiar las prácticas agrarias o cambiar el *modus vivendi* del sedentarismo a la caza y el nomadismo, mientras que en otros lugares esto significará estrategias completamente diferentes que comprometan el *statu quo* y el estado de cosas. Por lo tanto, en lugar de un cuadro sistemático y calculado, como si se tratara de una receta para la utopía, nos parece más apropiado exponer una serie de reflexiones y meditaciones sobre algunas de las estructuras e imperativos fundamentales de los *loci* nómadas de lo sagrado.

El *loci* de lo sagrado es lo que el Tradicionalista debe comprometerse. Dondequiera que estemos, afirmamos el espacio de lo sagrado, llevamos el aire al vacío y avivamos los bosques, los campos y las aguas.

Afirmar un *locus* sagrado no significa que sólo tengamos que abrir los ojos para acceder a un mundo sagrado realmente existente a nuestro alrededor, ya sea paralelo u oculto. Ni mucho menos, pues los paisajes industriales que nos rodean son en esencia agentes de empobrecimiento y nihilismo. Sin embargo, al habitar dentro del pensamiento sacrocéntrico, al plantear y reflexionar el cuestionamiento del *Seyn*, creamos la posibilidad de formar islas y *loci* a nuestro alrededor donde las Divinidades, los espíritus y los ancestros puedan reunirse o no, pues no hay garantías, y

mucho depende de nuestro tacto. Estamos librando una difícil lucha para reclamar espacio del desierto para oasis de bosque, para encantarlos de nuevo.

No hay garantía ni arreglo — ni puede haberlo — de que el diálogo y la comunión entre el hombre y las Divinidades vayan a fructificar siempre, necesariamente, en el espacio de un *locus* nómada. Más bien, sería más correcto decir que podemos tomar con confianza la iniciativa y extender la invitación al diálogo desde nuestro extremo: «Mirad, hemos encendido el hogar y os invitamos, Divinidades, antepasados y espíritus, a compartir sacrificios, comida, bebida y pensamiento con nosotros».

El *locus* nómada de lo sagrado puede diferir en el espacio: desde el pensamiento en la mente de un solo vagabundo hasta el espacio de la familia y el círculo cercano, pasando por una aldea tomada por un grupo de correligionarios junto con los bosques cercanos, despejados de otra población e infraestructuras.

El *locus* importante, mínimo, de lo sagrado es el pensamiento, el pensar. El pensamiento más serio de lo sagrado significa posicionarse directamente para afrontar el problema de la desgracia de lo Divino en nuestros días, con el más estricto paréntesis de todo lo demás. Esto significa pura presencia ante la propia Deidad.

La Divinidad puede manifestarse en el lugar sagrado de diferentes maneras. Generalmente estamos acostumbrados a que lo Divino se manifieste siempre como una Deidad, pero entonces las expectativas de una Deidad o Deidades podrían oscurecer y distraernos de otra teofanía de lo Divino.

Un *locus* nómada de lo sagrado puede compararse a un bote salvavidas que se aleja flotando del Titanic y sigue su curso. Es una pequeña isla de salvación preliminar mientras todos los demás siguen paseando ociosamente por la cubierta del barco, inconscientes de la gélida perdición del Océano.

Sin embargo, como ya hemos dicho en otro lugar, el *locus* sagrado se vuelve extremadamente problemático y prácticamente imposible en el mundo industrial, y es absolutamente imposible en los espacios y paisajes digitales y virtuales. En los casos en que surgen preguntas y dudas sobre la revelación de un *locus* nómada, tales cuestionamientos deben resolverse a favor del juicio de que el *locus* sagrado en cuestión se ha derrumbado o está ausente y, por lo tanto, interpretarse como una llamada a seguir adelante.

Vlassis Rassias, una figura prominente en el renacimiento del paganismo griego, ha explicado que los paganos griegos contemporáneos se abstienen de celebrar su culto en los altares y lugares que sobreviven de la antigüedad, independientemente de la ley formal, debido a su accesibilidad masiva para turistas y credos ajenos, es decir, a fuerza de su impureza metafísica y su completa profanación en nuestros días.

Por lo general, un lugar sagrado se establece y se mantiene durante mucho tiempo, en virtud de muchos sacrificios y mucho esfuerzo. Reconquistar esos espacios significa sabotear y destruir los proyectos de infraestructuras y desarrollo, hacer inhóspitos los caminos que conducen a ellos y minimizar o inutilizar su localización

mediante redes. El propio lugar debe convertirse en algo que exteriormente parezca abandonado, aburrido, sin interés, peligroso.

En medio del panóptico total de vigilancia por medio de cámaras, aparatos que escuchan y rastrean y satélites invisibles, cada vez hay menos espacios para los *loci* nómadas de lo sagrado. Alcanzar un estado literal en el que nadie sepa dónde estás, cómo encontrarte y qué estás haciendo — cuando estás «desconectado» al máximo del cuerpo agente de la *Gestell* hasta el punto de que es como si no existieras por un momento — puedes allanar el camino al *locus* de lo sagrado y de ese modo fortalecerlo. Lo más probable es que el destino futuro de tales posibilidades y espacios sea esconderse bajo tierra u ocultarse bajo un techo resistente y tras los muros.

No es difícil imaginar un futuro totalmente concreto en el que los fieles tradicionalistas ocultarán las últimas plantas y artefactos reales de la «vieja tierra» en fosas y alcobas subterráneas, con el telón de fondo de una superficie completamente cubierta por paisajes urbanos, industriales y futuristas ciberpunk. Tales alcobas y arbustos son también *loci* nómadas de lo sagrado.

Otra dimensión de la cuestión es la de la vecindad o el deseo de revelar un lugar sagrado con la ayuda o la proximidad de pueblos indígenas y arcaicos que han sufrido la modernización y la occidentalización en menor medida que los europeos. Esta estrategia no ofrece garantías: no hay que dejarse engañar por formas exteriores o estilos de vida exotéricos y arcaicos. No hay garantías de que los hogares de sus tradiciones no estén ardiendo o humeando. Sin

embargo, en términos de estética, en contraste con el universalismo de los paisajes urbanos, y en virtud de su lejanía de las aglomeraciones logísticas y culturales, un lugar así podría tener su significado y sus beneficios, pero sin depositar grandes esperanzas ni compensar responsabilidades.

También puede considerarse cierta la siguiente proposición: si personas, familias o emigrantes modernos corrientes se asientan en el espacio de un *locus* tradicionalista o en sus proximidades, socavarán y romperán la continuidad ya duramente conseguida del *locus* sagrado. Crearán poros, vacíos y lagunas en él. Hay que sacarlos y expulsarlos del entorno.

Es igualmente necesario reducir el nivel de urbanización y la conexión infraestructural con las ciudades y el entorno industrial con el ánimo de vivir radicalmente fuera de la red. Un pueblo que tiene una torre de telefonía móvil y acceso a Internet, un punto de recogida de pedidos de una tienda en línea, una red de gas, etc., es un pueblo enchufado a un respirador pulmonar artificial. Es un espacio moribundo, no auténtico, del que todos sueñan con salir, escapando a la ciudad que ven en la televisión y en las pantallas de sus smartphones, reproduciéndola en el entorno local y recreando una de las peores formas culto cargo.

En el ámbito del pensamiento, una buena base de apoyo es el método del último Heidegger: pensar sistemáticamente y modelar esos callejones sin salida del pensamiento y las estrategias por caminos largos y tortuosos que, sin embargo, nos devuelven al estado original, al paradigma mismo del pensamiento. Al hacerlo, a lo largo del camino de

evacuación, escapismo y disimilación, conlleva cortar los caminos secundarios y los que conducen en círculo.

Volviendo a la figura de los mapas, el Tradicionalista debe tener en mente archipiélagos enteros de los *loci* sagrados a los que puede acceder tanto en las tierras circundantes como en las más lejanas. Debe conocer y llevar calendarios y recordar las sendas de los nómadas como figuras y estructuras clave de su «mismidad» dentro de la obligada distinción de «lo propio frente a lo ajeno».

La cualidad calendárica de los *loci* nómadas de lo sagrado no sólo tiene que ver con el lugar, *topos*, sino también con el tiempo, *chronos*: el tiempo del camino hacia el lugar sagrado, el tiempo de habitarlo y el tiempo amargo de abandonarlo. También está el tiempo de la Dionysia, los rituales, las meditaciones, las ofrendas sacrificiales, las conversaciones, las fiestas conmemorativas y otras acciones y festividades prescritas por la tradición en el marco del espacio y el tiempo de un *locus* sagrado, donde, en principio, no hay personas ni ojos extraños.

La posibilidad misma de *loci* nómadas de lo sagrado es un milagro, un golpe de suerte metafísico en grado sumo que, como el marcado contraste de colores, complementa las duras condiciones de la escatología demasiado temprana de nuestros días.

Extracto de Evgeny Nejasov
"Dissimiliatsiia [Disimilación]"
ed. Svarte Publishing, 2024.

Como los tradicionalistas [mal]interpretan a Heidegger

Julius Evola, uno de los más importantes "padres fundadores" del tradicionalismo, hizo un importante intento de comprender y evaluar el pensamiento de Heidegger en su libro *Cabalgar el tigre*. Por supuesto, este libro constituye por sí solo un importante hito y punto de inflexión en el conjunto del tradicionalismo como corriente filosófica. La obra fue publicada en 1961 y hace un balance de los intentos del tradicionalismo de influir directamente en los movimientos de Tercera Vía y la política tanto en el período de entreguerras como en la Segunda Guerra Mundial. Evola afirma allí la imposibilidad de desviar el camino histórico trazado por la predestinación metafísica y dhármica, por lo que la única opción que tienen los tradicionalistas en un mundo condenado a la degradación y la desintegración constante es la preservación de un espíritu interior orientado hacia la verticalidad y la búsqueda de otras vías de acceso e interpretación de lo sagrado en un momento en que este se desvanece [1].

Es por eso que, por un lado, la lectura de Evola del pensamiento de Heidegger, quien en ese entonces ya estaba haciendo un llamado al giro (Kehre), puede haber sido muy lógica y oportuna, pero, por el otro, sus intentos de comprender e interpretar al gran filósofo de la Selva Negra resultaron ser un completo fracaso. Evola recorrió, dieciséis años después del final de la Segunda Guerra Mundial, los mismos caminos que había ya transitado Heidegger cuando

escribió su obra de entreguerras *Ser y Tiempo*. La tarea que se propuso Evola era criticar el "callejón sin salida del existencialismo" y varios de sus observaciones al respecto pueden ser consideradas como juicios rigurosos sobre esta corriente. El objetivo de Evola era dar entender que el hombre "desligado" de la realidad actual debe permanecer fiel a los ideales y a la verticalidad espiritual propia de la Tradición en un momento donde el nihilismo y la apostasía habían alcanzado su máximo esplendor; Evola llega a esta conclusión catalogando los signos y doctrinas del nihilismo contemporáneo. No obstante, cuando Evola estudia a Heidegger existen varios problemas, empezando por su incapacidad para comprender sus ideas y el desconocimiento del contexto en que formuló muchos de sus planteamientos, además de su ignorancia frente a los detalles y desarrollos posteriores de la filosofía de Martin Heidegger a comienzos de la década de 1960. La crítica de Evola es bastante ciega y *a posteriori*, por lo que resulta débil y miope.

Julius Evola observa que el existencialismo hunde sus raíces en los problemas característicos de una generación perdida y profundamente traumatizada por las grandes crisis del mundo moderno, especialmente la guerra. La Modernidad promociona entre los filósofos un estilo de vida pequeñoburgués, mientras que aquellos que se rebelan en su contra terminan por aferrarse a objetivos profanos y abstracciones utópicas divorciadas de las raíces metafísicas del pensamiento europeo occidental. Para Evola el existencialismo no es más que un subproducto del nihilismo en muchos aspectos, especialmente si tenemos en cuenta

que no es más que otra arista del regreso a la nada después de la muerte y la necesidad de existir en un mundo así creada por la teología cristiana. Evola considera que el existencialismo no es más que una prolongación de las ideas de Friedrich Nietzsche y Søren Kierkegaard, siendo un fenómeno producido por la creciente desvinculación metafísica a cualquier forma de Tradición en la Modernidad. Como representante del tradicionalismo, Evola ataca a los que, según en él, son los principales representantes del existencialismo: Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers y Martin Heidegger.

Evola aborda las ideas de Sartre sobre la libertad, es decir, el hecho de que el individuo, totalmente desarraigado de la tradición cultural de sus ancestros, se vuelve hacia sí mismo y hacia su soledad estando "condenado a su propia libertad". Evola hace énfasis en el tono fatalista y pesimista que tiene la libertad para Sartre, pues para este intelectual francés de izquierda la libertad no es más que el peso que el hombre está obligado a soportar en un mundo sin Dios. Frente a esto, el pensador italiano opone su propia idea de libertad como potencia donde el dolor, la tragedia y la muerte hacen parte de ella. En contraposición a esta visión negativa de Sartre, Jaspers es visto como el único existencialista que realmente intentó recurrir a la metafísica o incluso a la mística, pero que terminó recurriendo al psicoanálisis y el freudismo, bastante populares en su tiempo, como alternativa [2]. Evola atacó en muchos de sus artículos y publicaciones estas tendencias, calificando al "psicoanálisis de una infección" que estaba destruyendo al hombre europeo y su relación con lo sagrado. Estas críticas

eran una continuación de sus ataques juveniles en contra del cristianismo, de ahí que su áspera crítica a que el existencialismo psicoanalítico y la teología débil y cristiana de Jasper resulten no solo incomprensibles, sino también contradictorios.

La incapacidad de Julius Evola para comprender las ideas de Martin Heidegger surge precisamente de estos antecedentes: Evola realiza su lectura del *Ser y el Tiempo* de Heidegger a la luz del existencialismo popularizado por Jean-Paul Sartre y Karl Jaspers. Evola equipara a Heidegger con estos dos e incluso lo considera nada más que un epígono de los mismos; por el contrario, el filósofo de la Selva Negra no solo no forma parte del campo teórico del existencialismo, sino que tampoco estaba en consonancia con las ideas de su amigo alemán o el intelectual francés. La situación es totalmente a la inversa. Ya en 1946-1947 Heidegger escribió y publicó su famosa *Carta sobre el humanismo* como respuesta a las tesis de Sartre. En ella se desmarca radicalmente de él y de sus ideas, al igual que de la filosofía existencialista en general. No cabe duda de que Heidegger ejerció una influencia muy fuerte e incluso decisiva sobre Sartre y Jaspers, pero el posterior desarrollo independiente de sus propias ideas los llevó en direcciones totalmente opuestas al proyecto filosófico de Heidegger. Como consecuencia, este último se vio en la necesidad de declarar pública e inmediatamente después de la guerra que no tenía nada que ver con esa moda filosófica a la que ellos pertenecían. Para Heidegger, el existencialismo era una metafísica y, según filosofía, esta corriente no era otra cosa

que una de las estratagemas intelectuales del das Man para alejarnos de la verdadera comprensión del ser.

Heidegger realizó críticas bastante detalladas y fuertes a la filosofía de Jaspers en sus escritos posteriores, especialmente en los *Cuadernos Negros*, que no fueron publicados sino mucho tiempo después de la muerte de Heidegger y del mismo Evola. Por lo tanto, Evola no tuvo acceso a tales críticas de Heidegger en contra del existencialismo de Jaspers, aunque las divergencias sustanciales entre las ideas de ambos pensadores eran bien conocidas en los círculos intelectuales europeos de aquel entonces. Otro problema de la crítica de Evola es la atribución a Heidegger, partiendo de la identificación de este último con Sartre, de una especie de "agnosticismo fenomenológico" cerrado a cualquier dimensión vertical. Las raíces de este error se encuentran nuevamente en la lectura que hace Evola de Heidegger a la luz de Sartre, ya que el pensador italiano desconocía por completo el complejo proyecto teológico de Heidegger, además de sus puntos de vista sobre el importante papel que tiene el mythos y lo sagrado para el ser humano. Aunque para el tiempo de la posguerra del cual estamos hablado ya Heidegger había expresado sus posiciones, considerando que las ideas expresadas en *Ser y Tiempo* habían fracasado y eran "demasiado fenomenológicas", incluso sobrecargadas del "existencialismo", Evola parece ignorarlas. La distinción entre el ser (sein/Seyn) y el estar (seiende) es crucial para entender las ideas de Heidegger sobre el ser y el ser-aquí, algo que nuevamente fue malinterpretada por Evola.

No obstante, las críticas teológicas que Evola dirige en contra del existencialismo son sin duda las más interesantes y productivas de todas sus observaciones. Evola señala que "un cierto existencialismo podría igualmente coincidir con otro punto que ya hemos establecido, concerniente a un anti-teísmo positivo y la superación existencial de un Dios personal como objeto de fe o duda" [3], pues él se consideraba como un apologista de la fusión del yo con el ser y Dios (siendo este último identificado con la trascendencia) como una "presencia invisible de carácter apofático". Ahora bien, Evola, como tradicionalista radical, se distancia de los existencialistas en que la trascendencia, como instancia superior a la vida terrenal y cotidiana, se puede abrir a la Deidad y la theosis a través de la verticalidad, algo que es sumamente importante desde su punto de vista. Por el contrario, el existencialismo y la fenomenología se orientan hacia el mundo intermedio, hablando en términos mitológicos. Mircea Eliade, que al igual que Evola, se consideraba un seguidor de las ideas de René Guénon, utilizó el método fenomenológico como un medio para describir la tradición y los mitos desde una perspectiva académica.

Ideas similares sobre la fusión del yo con la divinidad y el estar-aquí han sido expresadas en el misticismo cristiano, pero Evola señala que tales ideas provienen de la tradición oriental advaita y del neoplatonismo, las cuales expresan las condiciones primordiales para la aparición del "proyecto existencialista" que el defiende: la necesidad de sostener un principio originario que determine el destino y la necesidad de permanecer fiel tanto a ese principio como a uno mismo.

El problema del existencialismo es que crea un "suelo desfavorable" para la consciencia y el hombre se ve escindido entre una libertad sartriana maltrecha y la necesidad del principio mismo que lo impulsa a abrirse hacia una realidad vertical. Tal escisión es interpretada por Evola como un signo de decadencia. Lamentablemente, estos análisis y críticas que Evola dirige en contra del existencialismo nada tienen que ver con el proyecto de madurez de Heidegger, el cual se encuentra en consonancia con el tradicionalismo. Por lo que podemos decir que Evola no estaba familiarizado con las ideas de Heidegger y menos aún entendía los métodos filosóficos de análisis de este gran pensador alemán. Claro, las críticas que Evola dirige en contra de Heidegger no son más que las ilusiones, emociones o afirmaciones que contrapone como tradicionalista en contra del populismo izquierdista, completamente anti-sacral, de Sartre y sus epígonos, los cuales tienen una relación totalmente indirecta y rebuscada con las ideas defendidas de Heidegger. Además, cabe la pena recalcar que tanto Julius Evola como Martin Heidegger pertenecieron a dos corrientes ideológicas estrechamente relacionadas la una con la otra y que muchos investigadores y partidarios de ambos consideran como el campo intelectual más fértil y prometedor del pensamiento europeo que apareció en el siglo XX: el tradicionalismo y la revolución conservadora. Por otro lado, Evola y Heidegger tuvieron muchos amigos en común, como Carl Schmitt, Ernst Jünger, entre otros. Mucho después de la muerte de Heidegger, se han descubierto entre sus notas póstumas (Nachlass) anotaciones manuscritas en las que cita pasajes

de la edición alemana de 1935 de *Rebelión contra el mundo moderno* de Julius Evola. Tal descubrimiento nos indica que Heidegger no solo leyó uno de los libros más importantes del tradicionalista italiano, sino que no se limitó únicamente a realizar un extracto literal de los pensamientos de Evola intentando reinterpretarlos según sus propias posiciones filosóficas y aclarando significativamente las diferencias entre ambos. La cita reinterpretada por Heidegger es la siguiente:

"Wenn eine Rasse die Berührung mit dem, was allein Beständigkeit hat und geben kann — mit der Welt des Seyns — verloren hat, dann sinken die von ihr gebildeten kollektiven Organismen, welches immer ihre Größe und Macht sei, schicksalhaft in die Welt der Zufälligkeit herab".

La cual podemos traducir de la siguiente manera:

"Cuando una raza ha perdido su contacto con lo que lleva adentro, con lo que puede darle permanencia [o "estabilidad", Beständigkeit] en el mundo del Ser [Seyns], entonces el organismo colectivo que forma, cualquiera que sea su grandeza y poder, está destinado a hundirse en el mundo de lo contingente" [4].

Tal cita difiere significativamente del pasaje original de la edición alemana del libro de Evola en dos lugares:

"Wenn eine Rasse die Berührung mit dem, was allein Beständigkeit hat und geben kann — mit der Welt des "Seins" — verloren hat, dann sinken die von ihr gebildeten kollektiven Organismen, welches immer ihre Größe und Macht sei, schicksalhaft in die Welt der Zufälligkeit herab: werden Beute des Irrationalen, des Veränderlichen, des

“Geschichtichen”, dessen, was von unten und von außen her bedingt ist”.

“Cuando también ha decaído en lo que constituye el elemento más sutil, pero al mismo tiempo más esencial, a saber la raza interior, la raza del espíritu, respecto a la cual la raza del cuerpo y del alma no son más que manifestaciones y medios de expresión, entonces los organismos colectivos de los que se ha formado, cualquiera que sea su grandeza y su poder, descienden fatalmente en el mundo de la contingencia: están a merced de lo irracional, de lo variable, de lo ‘histórico’, de lo que es condicionado por lo bajo y por lo exterior” [5].

Lo primero que nos llama la atención es el hecho de que Heidegger cambia la palabra Sein por la de Seyn, ya que aquello que da estabilidad y permanencia a una raza no es simplemente el ser-como-existencia o la fuente supra-intelectual del mundo [6]. Heidegger incluso especifica en este pasaje que es la instancia apofática del ser-como-nada el principio alrededor del cual gira la raza. Evola, como uno de los representantes más importantes del tradicionalismo, sostiene que el ser es la forma más elevada de todas, entendiendo por ello lo trascendente en el sentido del mundo platónico de las ideas. Aquí Evola defiende la doctrina fundamental de las dos naturalezas: la del ser suprasensible y la del mundo sublunar del devenir, que no es sino la estructura binaria clásica sostenida por la metafísica. Sin embargo, Heidegger parte de la premisa de que la metafísica, especialmente la platónica, es el punto de partida del olvido del ser y el comienzo de la decadencia del mundo occidental en general. Es aquí donde vemos como

Heidegger niega en este pasaje, por un lado, el recurso a la metafísica de Evola y, por el otro, corrige la cita original mediante la aclaración de tal negación. De ahí que Heidegger elimine de la cita la máxima final que viene después de los dos últimos puntos: "están a merced de lo irracional, de lo variable, de lo 'histórico', de lo que es condicionado por lo bajo y por lo exterior". Para Heidegger el ser es fundamentalmente histórico, especialmente en los ámbitos de la filosofía y la poesía, donde las palabras más importantes maduran y resuenan para luego dar vueltas y forma al mundo (Welt). Además, el ser de las cosas cambia igual que la cultura, de ahí que cada cultura tenga sus propias definiciones de "qué es una cosa" y el "ser" de algo, pues tales respuestas pueden variar radicalmente. Solo a principios del siglo XXI el tradicionalismo ha empezado a comprender y adoptar el paradigma del pluralismo ontológico (pluralidad de culturas + pluralidad de naturalezas) [7] y comprender lingüísticamente la Tradición. Con ello ha logrado corregir y superar las premisas ontológicas y epistemológicas eurocéntricas que operan dentro de sí mismo.

Ahora bien, fuera de la pluralidad "horizontal" de mundos noéticos propia de los diferentes pueblos y tradiciones podemos plantear igualmente la cuestión de la variabilidad temporal de las cosas y el ser en su movimiento de degeneración, degradación, decadencia y olvido, es decir, del paso de la realidad autentica al simulacro utilitarista completamente desligado de la fuente sacral que le dio vida. En tal caso la "alteridad" se prescribe en el mundo como un deber escatológico. Finalmente, en cuanto a la crítica de

Evola de que el existencialismo cae en el "irracinalismo", el cual consideraba como un principio negativo propio del mundo sublunar desligado del ser, cabe mencionar nuevamente que Heidegger situaba al irracionalismo en una escala mucho más baja que el puro racionalismo, siendo este último el responsable del olvido del ser y típico del *Zeitgeist* del pensamiento moderno. Como sea, Evola siempre tuvo el deseo de aferrarse a lo inmutable, de mantenerse dentro de un punto fijo, el centro del círculo, alrededor del cual giraba toda su "ecuación personal" [8]. Sin embargo, las tesis de Heidegger no pueden ser entendidas como un cambio continuo sin ningún centro ("la multiplicidad sin lo uno"), sino que, desde su punto de vista, la fuente "inmóvil" del ser debe fundarse en una instancia apofática del ser que debe preservar una especie de "élite" tal y como la entiende Evola. A pesar de que Evola comprendió, e incluso declara explícitamente su intención de superar la idea de un Dios personal en favor de una "presencia invisible" apofática, uno tiene la sensación de que terminó alejándose de las alturas de lo apofático para descender a los valles y las luchas catafáticos y político-moralistas. Este punto sin duda revela las profundas diferencias cualitativas y la orientación metafísica interna, es decir, la naturaleza misma de su alma, que distanciaba a Evola de René Guénon y la inherente confianza "brahmánica" de lo apofático que su maestro siempre manifestó. Por supuesto, ni Guénon ni Evola fueron practicantes o adeptos del Vedanta y el Tantra respectivamente, ambas tradiciones integrales del hinduismo, sino como seguidores de los principios, estilos y

orientaciones características de sus posiciones y estilos de pensamiento.

Por su parte, el escritor estadounidense experto tanto en Hegel como en el tantrismo, Collin Cleary, señala que los tradicionalistas son bastante ingenuos con respecto al uso de categorías como "eterno" o su recurso a teorizar sobre a una tradición metafísica intemporal. Cleary especialmente crítica su uso de Platón y el platonismo el cual los tradicionalistas toman como la expresión más elevada e inmutable de un orden ideal que describe el mundo de las ideas, ignorando el hecho de que Platón apareció en una época donde la tradición griega ya había comenzado a entrar en un proceso de decadencia que se alejaba del pensamiento de los presocráticos y la desaparición de los misterios y cultos antiguos. Platón es antes que nada un pensador de la Edad de Hierro y no puede ser considerado como un representante de la Sophia Perennis (Sabiduría Eterna). Por otro lado, la filosofía de Platón, sobre todo en sus diversas interpretaciones posteriores, especialmente aristotélicas, es el origen de todas las ideologías y doctrinas sociopolíticas de la Modernidad.

No obstante, más allá de sus obvias contradicciones y críticas mutuas bien conocidas, Cleary deja claro que tanto el tradicionalismo de Guénon como la filosofía de Heidegger coinciden en su juicio sobre la Modernidad, a saber, su rechazo de las ideas ilustradas, el "reino de la cantidad" — el pensamiento cuantitativo y calculador –, el cosmopolitismo desarraigado actual, la aceleración y la desintegración producidas por el tiempo y la historia, la destrucción de las jerarquías y la reducción de todas las cosas del mundo a

normas y patrones mecanizados, uniformes y universales, el dualismo cartesiano del sujeto-objeto y la reducción del mundo a una realidad objetiva, entre otras cosas. A todo esto, podemos agregar la crisis cultural de la civilización Occidental producida por el aburrimiento y la productividad del das Man que intenta de este modo encubrir su propia muerte (la escatología personal y universal, por usar el vocabulario de los tradicionalistas). Dentro de este torbellino incesante de simulacros y experiencias las mismas religiones y tradiciones — por muy autenticas o reales que sean en sus formas y reconstrucciones — al estar desvinculadas del ser y el Dasein autentico, termina por convertir los mitos en simples proyecciones, simulacros o signos que emanan de las pantallas. Se trata de señales que no conducen a ninguna parte y cuyas copias e imitaciones superficiales resultan totalmente vacías. Finalmente diremos que habiéndonos familiarizado con los matices de la naturaleza de las Deidades y la razón por la que estas abandonaron el mundo según Heidegger — el cual estableció los ejes de Cielo-Tierra, Divinidad-Mortalidad y Ser-Sacrificio-Mito como sus ejes primordiales — llegamos a la conclusión que muchos aspectos de su pensamiento coinciden con las ideas del tradicionalismo, pero llegando a ellas por un camino diferente y ofreciendo una salida muy distinta. El mismo Collin Cleary hace un resumen muy sucinto y escueto comparando las ideas del tradicionalismo con la filosofía de Martin Heidegger: “si bien Heidegger claramente no es un tradicionalista guénoniano o evoliano, en realidad es más tradicionalista que los tradicionalistas” [9]. En general estamos de acuerdo con esta definición

intermedia de la actitud de Heidegger hacia el tradicionalismo y pretendemos llevarla hasta sus mismos límites.

Desde una perspectiva tradicionalista, ha sido Alexander Dugin quien más ha analizado la filosofía de Martin Heidegger en el mundo de habla rusa [10]. Los libros que Dugin ha dedicado a Heidegger son sin duda la mejor introducción que se puede encontrar a los problemas filosóficos planteados por este filosofo, al igual que a los problemas de traducción de muchos de sus términos y los inevitables cambios semánticos que los acompañan. Sin embargo, la importancia de los libros de Dugin no solo radica en una presentación correcta e imparcial de las principales ideas y trayectorias del pensamiento del filósofo de la Selva Negra, sino en el hecho de que Dugin utiliza su ontología de la facticidad para construir sus propios conceptos filosóficos e intentar unificar el pensamiento de Heidegger con el tradicionalismo. La contribución más importante que ha hecho Dugin al estudio de la filosofía de Heidegger consiste en sostener la pluralidad de Dasein. El mismo Heidegger identificó, por defecto, el Dasein con el contexto cultural particular del hombre europeo, subrayando de pasada la importancia del pueblo alemán "como el fin y el comienzo de una nueva forma de pensar en Occidente". No obstante, Dugin llama la atención sobre las diferencias fundamentales y cualitativas que tienen los distintos mundos-de-la-vida, es decir, el modus operandi que cada cultura tiene de estar-en-el-mundo, tanto las de los pueblos cercanos como lejanos, que fue ignorada por Heidegger. Esto lleva a Dugin a sostener que en los

diferentes vericuetos del mundo intermedio, en las distintas gramáticas y semánticas de las lenguas, se expresan estructuras profundas de pensamiento, mythos y Logos, que hacen que el Dasein exista de manera diferente e incluso disímil con respecto a sus otras contrapartes. Si aceptamos como cierta la tesis de que "el destino de Europa es el destino del mundo", entonces todas las diversas culturas y civilizaciones deberían, en el espíritu progresista de la Modernidad, seguir el camino del paradigma antropológico-cultural, ontológico y epistemológico construido por Europa Occidental. Por supuesto, la refutación de esta idea universalista del destino del mundo tiene una larga y ciertamente convincente historia que el propio pensamiento europeo ha creado sobre sí mismo, aunque por supuesto Martin Heidegger crítico y relativizo las pretensiones absolutistas del Logos europeo [11]. Lo que hace Alexander Dugin es argumentar, a veces de forma convincente, que no existe un único Dasein habitando en el mundo, sino que hau múltiples Dasein que se corresponden o correlacionan, más o menos, con los diferentes pueblos y civilizaciones existentes [12], independientemente de su grado de primitivismo, desarrollo, barbarie o civilización. Tales ideas dejan de lado el universalismo o eurocentrismo implícito en Heidegger.

Por lo tanto, podemos concluir, al menos por ahora, que la escatología del ser es un rasgo especifico o un resultado de un error fundamental del pensamiento occidental que tiene su origen en Grecia. Es posible que en las teologías de otros pueblos también existan otros tantos errores fundamentales producidos por el propio hecho de que el ser

tiende a la ocultación y, en consecuencia, a la decadencia, pero siendo antes que nada representantes del pensamiento europeo creemos que es ante todo necesario ocuparnos de nosotros mismos, nuestro destino y relación con el mundo. Ahora bien, la decadencia "planetaria" que ha comenzado a afectar a otros pueblos y tribus no europeos o extraeuropeos es producto del destino único que la escatología occidental, plagada de proselitismo abrahámico, colonialismo y globalismo, ha impuesto a todos los demás. De todos modos, ya sea de un modo u otro, todas las mitologías y teologías "complejas" tienen un carácter universal que expresan en sus mitos y cuentos motivos escatológicos, por lo que se puede decir que existe una coincidencia y paradoja antinómicas en el núcleo de toda escatología. Sin embargo, la expansión cancerígena de la esfera de influencia de la civilización occidental ha causado la extensión de la alienación y la huida del ser hacia las estructuras del Gestell y el das Man, renegando con ello de las particularidades características que los distintos pueblos han esbozado en sus mitos y sustituyéndolas o imponiéndoles su propio ser-para-la-muerte. Esta negación de las otras culturas y de la autenticidad del ser puede verse como la imposición de una rígida e impetuosa escatología propia, pero como la finitud y la muerte es el destino de todo lo que existe en el mundo sublunar eso significa que el ocaso y la desintegración universal terminaran por imponerse al final, algo que sucederá de un modo y otro. Por lo tanto, el destino de Occidente es arrastrar por este camino de descenso (Untergang) al resto del mundo y provocar con ello el hundimiento completo del ser. Julius Evola, después de

percatarse de ese destino, escribió esperanzado que si Europa iba a ser el primer lugar en donde la oscuridad prevalecería también podría ser el primer lugar donde la luz retornaría. Desde una perspectiva tradicionalista el tiempo es cíclico y por lo tanto la metáfora de la renovación o la iniciación universal se corresponden respectivamente con la muerte y el renacimiento [13]. Tal idea es complementaria y esta en consonancia con el Otro Comienzo de la Historia de la Filosofía expresado por Martin Heidegger.

Dugin argumenta que es precisamente a partir de la constatación de la pluralidad de Dasein y la posibilidad de Otro Comienzo que se puede hablar de la creación de una filosofía rusa particular, muy distinta a las demás, y que no sea una mera continuación o comentario de las filosofías occidentales u orientales [14]. Dugin hace especial énfasis en que debemos distinguir en el neoplatonismo la ontología de la gnoseología [15]. Dugin basa estas afirmaciones en el diálogo del *Timeo*, el cual crea una especie de "platonismo cerrado" donde se crea la oposición entre un mundo de las ideas y un mundo de las apariencias entre los cuales se sitúa un Demiurgo-creador de lo existente. Esta forma de platonismo solo se ocupó del ser, de sus diferentes cualidades esenciales y de las categorías herméticas de la nada y el no-ser. Esta línea de pensamiento es continuada por Aristóteles, el tomismo y la teología cristiana posterior (que nos habla de una diferenciación cualitativa entre un Creador y un mundo creado) hasta llegar a las ontologías y epistemologías postcristianas de "Dios ha muerto". No obstante, Alexander Dugin retoma las interpretaciones que los neoplatónicos hicieron del *Parménides* de Platón y

subraya su paradójica comprensión de lo Uno, especialmente en las obras de Plotino. Contrariamente a las afirmaciones del *Parménides* de Platón donde "el ser es y el no-ser no es", Plotino y los otros neoplatónicos sostienen, por el contrario, que lo Uno existe fuera de las categorías y criterios usados para describir al ser, es decir, que es apofático: lo Uno es simplemente lo que no es, es decir, que "no es" nada. De esta forma los tópicos del hermetismo neoplatónico se abren hacia lo vertical y crean un "neoplatonismo abierto" que tiene en cuenta la "instancia primordial" (el eje semántico Uno-ser-nada) al cual no podemos acceder epistemológicamente (cualquier intento de conocer radicalmente lo Uno-ser-nada solo nos conduce en una dirección totalmente contraria a lo Uno) sino extáticamente. Esta perspectiva nos permite decir que lo Uno-ser-nada no se encuentra separado del Intelecto (ἕν πολλά) y la multiplicidad del mundo, sino que es inmanentemente co-eterno a la realidad misma.

Los místicos renanos, especialmente el Meister Eckhart, a quien Martin Heidegger menciana con mucho respeto en sus obras, se inspiraron precisamente en esta forma de neoplatonismo. Por supuesto, Heidegger entendió el neoplatonismo como una forma de misticismo antiguo, debido a la importancia que los neoplatónicos tardíos le daban a la teurgía, la astrología y la magia como emanaciones de un corpus único. No obstante, es precisamente a este "neoplatonismo abierto" el que Heidegger no le prestó atención, dice Dugin, con tal de crear un espacio de convergencia que permitiría una traducción bidireccional entre las teorías del tradicionalismo y la

filosofía de Heidegger. Dugin, por su parte, ha intentado usar el neoplatonismo como un medio para sintetizar la filosofía de Heidegger con el cristianismo ortodoxo. Como Dugin identifica el Logos ruso con el cristianismo ortodoxo intenta remontar sus orígenes al neoplatonismo griego y de ese modo conectarlo con el misticismo cristiano y la sofiología de la Edad de Plata desarrollada por V. Soloviev y los sacerdotes S. Bulgakov y P. Florensky. A su vez, Dugin sostiene que las críticas de Heidegger se aplican antes que nada al cristianismo católico aristotélico-tomista y no a su contraparte ortodoxa bizantina y rusa. Por lo que la filosofía heideggeriana rusa — el Logos ruso como tal — se ha expresado en la sofiología, la teología y la tradición de los santos teólogos.

El problema de considerar el neoplatonismo ortodoxo como un puente y una "clave" para interpretar a Heidegger radica en tres problemas. En primer lugar, las críticas de Heidegger al cristianismo no se dirigían únicamente al catolicismo sino a la definición metafísica de Dios frente al ens creatum o creatura (→ sumisión) del mundo. Este dogma fue desarrollado por todas las ramas del cristianismo. En segundo lugar, el misticismo al interior del cristianismo ortodoxo no hacía parte originalmente de su corpus teológico y solo llegó a ser aceptado, en parte, en épocas muy posteriores como parte de este (problema que sigue siendo discutido hasta la actualidad) [16]. Por otro lado, se ha dicho que el cristianismo no tiene ninguna doctrina secreta o esotérica en absoluto, pues su doctrina esta abierta a todas las personas. Esto llevó a que muchos de los primeros teóricos del tradicionalismo dudarán del

componente iniciático al interior de las enseñanzas cristianas y prefirieran guiarse por las ramas apócrifas o las tradiciones esotéricas y hermético-ocultistas modernas que se desarrollaron en Occidente desde el Renacimiento hasta nuestros días. Claro, el "esoterismo cristiano" ha conservado y preservado en su interior gran parte de las estructuras intelectuales y lingüísticas que existían en los misterios y los cultos precristianos, en particular los relacionados con el platonismo y el neoplatonismo, pero la conexión y dependencia de la teología cristiana del platonismo y el neoplatonismo va incluso en contra del mismo cristianismo, además de que Heidegger considera al platonismo como la fuente de todos los errores del pensamiento occidental. Tal oposición del cristianismo al platonismo se ve reforzada por las decisiones del Concilio de Constantinopla del año 543 cuando, a petición del emperador Justiniano, el pensador platónico Orígenes y sus teorías son anatemizadas quince veces. Y ni hablar de que en el año 549 la Academia que fundó Platón en Atenas fue cerrada por decreto imperial. Posteriormente, la "sabiduría helénica", esta vez en el neoplatónico Juan Ítalo, fue nuevamente anatemizada. El anatema dirigido contra Ítalo, discípulo de otro neoplatónico, Miguel Pselo, sucedió en el mismo año que el Gran Cisma que separó al cristianismo católico y bizantino: 1054. No obstante, las condenas en contra del platonismo y el neoplatonismo son comunes a ambas ramas del cristianismo. Todas las veces que el neoplatonismo ha resurgido siempre ha sido considerado como contrario a las enseñanzas impartidas por el cristianismo, ya sea en las teorías expresadas por el Meister Eckhart y los místicos

renanos, el hesicasmo de Gregorio Palamas o las polémicas católicas que acabaron en la condenación de Escoto Eriúgena [17]. El mismo Dugin reconoce en sus escritos, y en esto es del todo honesto, que la línea (neo)platónica del cristianismo es totalmente ajena y en cierta manera herética a todo lo que existe en su interior [18]. A esto se suma que las tesis creacionistas son el "padre" de la Modernidad, siendo esta última una continuación secularizada o invertida de las estructuras teológicas cristianas [19], de allí que Heidegger intentará volver a las estructuras numéricas y los arquetipos precristianos [20]. Alexander Dugin identifica en su excepcional trabajo de *Martin Heidegger. El último Dios* cuatro posibilidades para que el hombre, asimilando las ideas del maestro suabo, pueda darle comienzo a otra filosofía. Estas cuatro actitudes coinciden con las "cuatro razas humanas" de las que habla Evola, otro puente entre el pensador italiano y Heidegger:

La posibilidad de devenir uno mismo el Da-sein y convertirse en su fundador (transformándose de ese modo en el futuro [Zu-Künftigen]), tal proeza solo podrá ser realizada por algunos "raros" y "pocos" elegidos: filósofos, pensadores, poetas o héroes.

La posibilidad de convertirse en el pueblo, es decir, de servir como centro para la circunferencia del Da-sein y a través del cual establecer una relación directa y delicada con el ser como entidad natural "naciente" — se trata de la actitud que tienen los campesinos hacia el mundo y que encierra en su interior las claves hermenéuticas para la interpretación de las metáforas agrarias usadas en la filosofía (φὐσειν — λἐγειν, de las que proceden las palabras

física y Logos) — que predeterminaron la estructura del Primer Comienzo de la filosofía en los presocráticos.

La posibilidad de seguir defendiendo el viejo Logos como lo hacen los conservadores que únicamente se les ocurre volver a las fases anteriores que terminaron desencadenando el colapso y el nihilismo que se ha apoderado del mundo (esta posición está condenada al fracaso, pues se basa en el miedo al Untergang y esa actitud conduce al nihilismo).

La posibilidad de sucumbir ante las energías del nihilismo y regocijarse dentro de este mundo que no conoce ni el día ni la noche, de dejar de lado cualquier especulación sobre la catástrofe que se avecina y contentarse simplemente con los últimos restos de un Logos que se va disipa cada vez más en medio del desarrollo tecnológico y el corporalismo más primitivo (liberalismo, globalismo, sociedad de consumo, progreso).

Alexander Dugin fue partidario de la primera y la segunda alternativa filosófica y antropológica del ser hasta más o menos el 2013-14, pero desde ese entonces se ha ido alejando conscientemente, incluso retrocediendo, hasta convertirse actualmente en un partidario de la tercera alternativa. En la actualidad, el mismo Dugin se alejó de sus anteriores posiciones heideggerianas y las tesis tradicionalistas que sostiene Evola en *Cabalgar el tigre,* convirtiéndose ahora en un representante de una Modernidad reaccionaria, conservadora y del cristianismo ortodoxo en el ámbito político. En cuanto a la metafísica, actualmente se considera un apologista de Platón y Aristoteles en contra de Nietzsche y Heidegger [21]. Esto

nos lleva a concluir que los intentos de Alexander Dugin de hacer converger el tradicionalismo y la filosofía de Heidegger, los cuales desarrollo de modo muy detallado y que parecían bastante prometedores, terminaron por chocar con todas las críticas que el mismo Heidegger dirigía en contra de la dogmática cristiana, acabando en un callejón sin salida que el mismo Dugin dejó de lado.

En conclusión, podemos decir que la filosofía de Martin Heidegger es bastante frecuentada y estudiada en los ambientes tradicionalistas. Se han escrito bastantes trabajos e intentos de comparación de ambas corrientes, pero a menudo muy superficiales. Podríamos decir que se "aspira" a una especie de fusión o síntesis entre estas dos filosofías. Asimilar la filosofía de Heidegger permitiría una fundamentación mucho más profunda y amplia de cualquier crítica a la Modernidad, ya que el sustrato metafísico propiamente dicha de esta última jamás fue abordada por el tradicionalismo. Además, los argumentos y metodologías usados por Heidegger son usados como un medio de agitación política, social y cultural por muchos representantes de la Nueva Derecha. Es obvio que muchas fuerzas conservadoras de derecha desean convertir a Heidegger en uno de sus principales maestros, pero sin comprender o incluso conocer su pensamiento y críticas en contra del modernismo político y el olvido del ser. En cuanto a la teología de la posguerra, dominada por el cristianismo católico y protestante, las ideas de Heidegger fueron reducidas a una especie de existencialismo-humanista, siendo incorporadas a las doctrinas cristianas, a pesar de su ataque directo en contra de la alienación y el

ser-en-el-mundo del Dasein provocados por el cristianismo. Tales incorporaciones pertenecen, por supuesto, al ámbito extravagante y voluntarista propio de la actual teología débil o blanda. Como podemos ver, y aunque coinciden en muchos puntos clave de forma innegable, el tradicionalismo y la filosofía de Heidegger difieren significativamente en su reconstrucción de la génesis del mundo moderno y la solución metafísica que pondrá fin al mismo, asemejándose a una bifurcación existencial total donde se debe elegir entre "lo uno o lo otro".

Este artículo es un fragmento o resumen
del próximo libro de Evgueni Nejasov
"Hacia otro mito"
ed. Totenburgo, 2023.

Notas:

[1] Evgeny *Nejasov*, *Tradición y Shock Futuro. Imágenes de no nuestro futuro*.

[2] Julius Evola, *Cabalgar el tigre*.

[3] Véase Julius Evola, *Cabalgar el tigre*.

[4] Collin Cleary, *Heidegger contra los Traditionalistas*.

[5] La cursiva indica los lugares que M. Heidegger cambió o descartó.

[6] Conviene aclarar aquí que Julius Evola no entendía la raza en términos biológicos tal y como lo hace el racismo vulgar; la mayoría de sus escritos esta es designada como "raza del espíritu" y es equivalente a la división clásica en estamentos, varnas o los metales de los que están hechos las almas según Platón.

[7] Evgeny *Nejasov*, *Tradición y Shock Futuro. Imágenes de no nuestro futuro.*
[8] Julius Evola, *El camino del cinabrio.*
[9] Collin Cleary, *Heidegger contra los Traditionalistas.*
[10] Alexander Dugin, *Martin Heidegger. El último Dios*
[11] Evgeny *Nejasov*, *Tradición y Shock Futuro. Imágenes de no nuestro futuro.*
[12] Ver los varios tomos de la Noomajía de Alexander Dugin.
[13] En nuestro caso, insistimos en una lectura extremadamente literal de esta idea, es decir, que la única posibilidad de que Europa y el mundo se "salven" y se produzca el nacimiento de "otro modo" reside en el desmantelamiento y la eliminación total y literal de la civilización, la cultura y los tipos antropológicos contemporáneos nacidos de la ciencia, la industria y la digitalización.
[14] Alexander Dugin, *Martin Heidegger. La posibilidad de una filosofía rusa.*
[15] Alexander Dugin, *Martin Heidegger. El último Dios.*
[16] Varios teólogos y sabios ortodoxos han señalado que tanto la filosofía como las ideas teológicas de Alexander Dugin no son solo marginales, sino heréticas.
[17] Alexander Dugin, *En busca del Logos Oscuro.*
[18] Ibid.
[19] Alexander Dugin, *La postfilosofía.*
[20] Pie de página en el libro de Alexander Dugin, *Martin Heidegger. El último Dios.*
[21] Ver el capítulo de "Ontologías internas" del libro de Alexander Dugin, *El espacio de los grandes sueños.*

El Último Dios: acontecimiento, nombre, gesto

El acontecimiento

La figura del Último Dios (*der Letzte Gott*) está conectada y vinculada directamente al Acontecimiento (*Ereignis*) como forma de existencia autentica-real del Ser (*Da-sein*) del hombre en el mundo. La palabra alemana *Ereignis* es difícil de traducir a otros idiomas, por lo que es necesario tener en cuenta las connotaciones que la palabra rusa para acontecimiento (событие) tiene; acontecimiento también significa existencia conjunta o estar juntos; otro sentido sería accidente o incidente como, por ejemplo, "un acontecimiento ocurrió". En alemán, el sentido semántico de la palabra acontecimiento se ve complementada con dos modos *eigene/uneigene Dasein*, es decir, existencia auténtica/inauténtica del Ser. *Eigene* significa algo propio y suena parecido a *Ereignis*. El acontecimiento-*Ereignis* es, antes que nada, la apropiación del ser, su acontecimiento-existencia, como momento en que el hombre como *Dasein* pone su atención y esfuerzo en existir auténticamente. Heidegger vincula esto a dos cosas:

- *Zum-Tode-sein*, el-ser-para-la-muerte. La posibilidad de existencia autentica del *Dasein* [convencionalmente entendido como hombre] se da en el momento en que enfrenta su finitud, es decir, su propia muerte como algo inevitable.

- Además, a esto se le añade la posibilidad, e incluso la urgente necesidad, de afirmar el Nuevo Comienzo de la filosofía como un modo distinto y más auténtico de pensar la verdad del Ser de una forma más radical frente a una metafísica europea petrificada desde hace milenios.

El mismo Heidegger decía que la palabra *Ereignis* provenía de la palabra *augen*: ojos, vista. Así que para él el acontecimiento-manifestación del ser es también algo visto frente a uno. Es gracias a este cambio radical producido dentro del pensamiento del *Dasein* — el *Dasein* del hombre como existencia en el mundo, es decir, el *Dasein* en un sentido primordial — que el hombre puede ver frente a sí el horizonte del Último Dios, ya que la posibilidad de su percepción le permite afirmar la autenticidad del acontecimiento-existencia. Por supuesto, también puede no darse, percibirse o producirse tal hecho en absoluto. Sin embargo, la posibilidad de que el Último Dios pase frente a nosotros — el cual no tiene para nada en cuenta nuestro propio bien — también existe como Acontecimiento-*Ereignis*. Se puede decir que este desplazamiento del "centro de gravedad" de nuestra existencia a una auténtica experiencia sobre la finitud y la necesidad de un Nuevo Comienzo, podemos agrega el imperativo de volvernos tan sutiles como la Divinidad para así no asustarla y contemplar de ese modo hasta sus gestos más sutiles. En cierto sentido podemos considerar este cambio del régimen del *Dasein*, el Nuevo Comienzo de la filosofía, como el acontecimiento-manifestación del *Ereignis*, después de todo, el Último Dios y el

acontecimiento van de la mano, como si se tratara de un único ser.

El lenguaje

Todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre el Último Dios ha sido dicho únicamente en alemán y más concretamente en suabo, bajo el auspicio de Heidegger y su necesidad de escapar conceptualmente del pensamiento (tanto de las ideas como de las nociones construidas) por la filosofía clásica. Una nueva forma de pensar el Ser requiere de un lenguaje distinto con la intención de expresar la verdad lo más coherente posible según la máxima de que "el lenguaje es la casa del ser". No obstante, Heidegger no inventó un lenguaje artificial, sino que siguió hablando su alemán natal recurriendo a arcaísmos y vocabularios rurales. Sin embargo, comenzó a hablar su idioma de una forma muy diferente (lo que llaman los franceses una *façon de parler*). Su estilo era resultado de una comprensión hermenéutica constante producto de su hilar y repensar el acento de las palabras, analizando los prefijos y las raíces, buscando constantemente el significado etimológico original de las palabras y las ideas. A pesar de la aparente sobrecarga terminológica de tal método, el lenguaje de Heidegger era sencillo, aunque ornamentado. Quizás la metáfora que mejor describe su pensamiento sea *Holzwege*, una palabra alemana que se usa para designar los caminos que se encuentran en el bosque y que a menudo terminan en callejones sin salida (normalmente se usaban para recoger la madera), muy comunes en la Selva Negra. Heidegger era

apodado el “chamán de la Selva Negra” debido a su forma bastante rural e invectiva de hablar. También podemos mencionar su famosa frase de dejar hablar al lenguaje que en alemán sería: *die Sprache spricht*, lo cual significa literalmente “la lengua habla”, ya que el verbo esta formado de la misma raíz que el sustantivo. En ruso diríamos un hablar hablándose (пусть сказ сказывает). Tal frase debe entenderse como un llamado a prestar atención no al habla (discurso o cualquier cosa que se dice), sino al lenguaje en cuyo seno habitamos.

El nombre

A diferencia de las Deidades que ya conocemos, no tenemos ni idea de la raíz y el nombre del Último Dios. Desconocemos su “heiti”, el apelativo alegórico o la deixis poético de su nombre. Sabemos que es el Último, *Letzte*. Para Heidegger todas las Deidades clásicas, refiriéndose principalmente a las Deidades griegas, huyeron del mundo debido a la rudeza, ignorancia y zafiedad de los hombres. Las Deidades, por el contrario, son sutiles, temerosas y amables. El ruido que un cazador provocado al pisar una rama causa que las ninfas del bosque huyan despavoridas en busca de un lugar nuevo. La tosquedad de los pensamientos humanos, la fealdad de nuestro lenguaje, la técnica descontrolada y demás monstruosidades, le son ajenas a los Dioses y causan su huida. Las Deidades han huido del mundo debido a que los seres humanos se han convertido en criaturas crueles. Heidegger decía que la humanidad actual vivía en medio del vacío histórico provocado por la

ausencia del Ser, ya que las antiguas Deidades habían desaparecido y las nuevas aún no habían llegado. Es por eso que la cuestión más surgente al día de hoy es construir un lugar apto para que el Ser pueda habitarlo, pues el fuego del hogar se ha apagado y la media noche se extiende por el mundo. Para que este proceso sea revertido, los mortales deben volver a hacerse sensibles y ponerse bajo la tutela de los seres inmortales.

El Último Dios no puede ser identificado ni con las antiguas Deidades ni con las que vendrán. Él simplemente es el Último, aunque eso tampoco significa que no vengan Dioses después de él. Quizás se trata más bien de una Deidad que se separó del resto de los Dioses y que solo este de paso, sin el deseo de quedarse junto a nosotros, mirándonos de forma imperceptible desde la distancia y esperando a que nuestra relación con el Ser cambie y dese modo se produzca el regreso de las otras Deidades. Además de ser *der Letzte*, el Último, también es un *Gott*, un Dios. Heidegger eligió utilizar la variante clásica *der Gott* entre todas las posibles variantes y sinónimos que existen de esta palabra en alemán, incluso dejando algunos de los sinónimos que el usaba, como, por ejemplo, Inmortal o *Göttlichen*, Divino. Cabe destacar que en alemán el uso gramatical del masculino "Dios", *der Gott*, fue una innovación vinculada directamente a la expansión del cristianismo. Anteriormente, "Dios" era referido con un término neutro, lo cual indicaba que se encontraba más allá de los sexos y, en general, que habitada un plano superior. Los místicos renanos, en particular el Meister Eckhart, realizaron un gran esfuerzo por corregir este uso y de ese

modo aproximarse a una teología apofática de la naturaleza propia de tal Deidad, intentando escudriñar el origen de *Gott*/Dios y su fundamento *Gottheit*/Divinidad. Es por estas razones que preferimos hablar de la Última Deidad. Finalmente, señalaremos que la palabra alemana *Gott* deriva del lexema protoindoeuropeo *ǵʰutós, que significa llamado, convocado; alguien que ha aparecido en respuesta a una invocación o llamada, lo que nos remite al origen mismo de los términos lengua, hablar y hogar, palabras todas ellas relacionadas, ese espacio donde convergen los mortales y los inmortales. No obstante, el epíteto de "Último" en el nombre de esta Deidad sigue siéndonos desconocido.

Teofanía

Lo único que se nos dice que esta Última Deidad hace al pasar por nuestro mundo es que hace un leve y sutil gesto en nuestra dirección. No conocemos ni sus características, aspectos, iconografías, epítetos, detalles, itinerarios, orígenes, etc… No sabemos nada de tal Deidad. Podría decirse que la extrema brevedad de su "aparición" o paso por nuestro mundo es una de las características de lo apofático, ya que las referencias a quién o qué es son extremadamente escasas en comparación a la interminable retahíla que podemos construir diciendo quién o qué no es. Esta Última Deidad ha pasado por este mundo, lejos de donde nos encontramos, tal vez con cierta cautela y miedo, esperando "no ser avistada por seres tan toscos". Es posible que ni siquiera se atreva a pasar junto a nosotros, sino que

pase desapercibida y que ni siquiera haya sido vista. En la última entrevista que dio Heidegger al diario *Spiegel*, la cual salió después de su muerte a insistencia suya, dice que el mundo y el pensamiento han abandonado por completo el ser-histórico (*Seinsgeschicht*), acabando sus reflexiones con un pasaje enigmático: "Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente". Heidegger no especifica en absoluto sobre qué Dios está hablando, pero la alusión y el contexto de semejante frase, unido al estudio de toda su filosofía, permiten afirmar que se trata del Último Dios. Heidegger hace un llamado a que los seres humanos vuelvan a ser elegantes, sutiles y perspicaces en sus pensamientos, pues solo así podrán acercarse a la Divinidad. Es imposible convocar a esta Última Divinidad ante nosotros por medio de gritos y encantamientos. Lo primero que debemos hacer es prepararnos a nosotros mismos con tal de encontrarnos en disposición de recibirlo. Por supuesto, esto implica que ante la posible teofanía y gesto de la Última Deidad también se dé la posibilidad de que no nos salve.

El culto

El Último Dios no puede ser considerado como parte de ningún panteón ni tampoco como una de las Deidades que han huido del mundo. Heidegger advierte sobre esto y no se

contradice al respecto. El Último Dios tampoco se puede confundir con la segunda venida de Jesucristo, ya que Heidegger consideraba que era imposible resolver la cuestión del Ser desde el interior de la teología y la metafísica cristiana, de allí su llamado a reactualizar y transforma la metafísica por medio de un Nuevo Comienzo de la filosofía. En *sus Cuadernos Negros*, Heidegger escribe muchos pasajes contra el cristianismo que confirman precisamente la tesis de que este Último Dios no tiene nada que ver con esta religión. El pensamiento de Heidegger es más bien cercano a las teologías y metafísicas no cristinas, es decir, "paganas" que encuentran su expresión en la henología y el vedanta advaita. Sin embargo, debemos evitar cualquier identificación, paralelismo o incorporación de estas ideas con respecto a lo que nos propone Heidegger. Además, Heidegger resuelve de una forma muy elegante el problema del "monoteísmo y el politeísmo" diciendo que son las mismas Deidades quienes deben responder tal pregunta, pues son ellas las que realmente tienen la capacidad para decir si son muchas o son una. Por lo tanto, la teofanía del Último Dios remite al significado etimológico de la escatología, una palabra compuesta de dos raíces griegas: ἔσχατος, "último", y λόγος, "palabra". La génesis del Nuevo Comienzo de la filosofía parte precisamente del hecho de que hemos olvidado y que incluso "hemos olvidado que hemos olvidado". El último gesto del Último Dios se corresponde precisamente con el acontecimiento-cumplimiento del Ser finito y el Nuevo Comienzo. Finalmente, nos limitaremos a decir que el culto al Último

Dios, en el sentido clásico e idolátrico del término, es imposible y erróneo.

El pueblo

En una cierta forma podemos decir que el Último Dios tiene "un pueblo" que lo sigue, pero este no se encuentra compuesto por sacerdotes, adeptos o "esclavos", sino por, como los llama Heidegger, los singulares (*die Einzelne*), los venideros (*die Zukünftigen*) o los "grandes y solitarios ocultos". Heidegger sostiene que son verdaderamente muy pocos los que siguen existiendo en medio del ser histórico, enfrentándose a la necesidad, el aburrimiento y el constante ajetreo del *das Man* (ese sujeto sin rostro, la inautenticidad de las masas, que hoy han sustituido al hombre verdaderamente existencial). Son estos pocos los que siguen preservando el pensamiento del Ser, interrogándose sobre él y enmudeciendo una vez alcanzan un pensamiento elevado. Precisamente son ellos los que marchan silenciosamente en medio de la brecha que ha dejado la muerte de la vieja metafísica occidental, incluidas todas sus "tradiciones" — las cuales, a pesar de todo, siguen pataleando, reordenando y agitándose en medio del cadáver putrefacto de Occidente — y el todavía no (*noch Nicht*) del Nuevo Comienzo de la filosofía. Ellos son los últimos guardianes y los pastores que custodian el fuego del Ser esperando esa transición (Übergang) hacia algo más. El "vinculo de clase" que todos comparten sería el hecho de que en su totalidad son filósofos y poetas, entendiendo por estos últimos toda clase de artistas. Heidegger solía decir que la filosofía y la poesía

son hermanas que ascendieron a dos montañas igualmente altas y cuya relación solo puede lograrse saltando de una cima a la otra, pero no descendiendo y ascendiendo de nuevo. El pensamiento filosófico interroga y desvela al Ser y la verdad, mientras que el pensamiento poético lo convierte en palabra y arte. Tanto la poesía como el arte pertenecen a lo Sagrado (*das Heilige*, *Sacrum*), pues ambas proceden de este y se alimentan de su poder, expresando y traduciendo sus significados. Los filósofos y poetas son aquellos que miran directamente lo Sagrado: toda creatividad, en el sentido etimológico de la palabra griega ποίησις, derivación de lo que se ve, abducción del ser, lo que existe ahora, no es más que el habitar bajo la sombra de lo Sagrado.

La concepción que Heidegger tenía de lo Sagrado se vio muy influida por las ideas de Rudolf Otto, quien sostenía que la esencia de la experiencia de lo Sagrado era una inseparable mezcla de fascinación y horror, excitación y muerte unidas a lo numinoso. Lo Sagrado es la experiencia del horror y la Angustia, es esa experiencia existencial del horror sin objeto, pero cuyo límite apunta hacia la finitud y la muerte, categorías analíticas del *Dasein*. Se puede afirmar que el Último Dios es la Deidad de los filósofos y los poetas, aunque sería necesario excluir dos malentendidos con respecto a este "Dios de la nada":

- El Último Dios es la Deidad de los filósofos, pero no en el sentido de la Ilustración y el deísmo, que usaban tal término de una forma instrumental y como técnica retórica para desvincularse de la religión; este Dios de los filósofos no es más que un *deus ex machina* que justificaba la construcción de una imagen científica del

mundo y la ciencia, teniendo como correlato el desarrollo tecnológico. En pocas palabras, este Dios no es otra cosa que la causa final a la que recurre el pensamiento cuando ya no puede explicar los fundamentos últimos del mundo recurriendo únicamente a la mecánica.

- Este Último Dios es la Deidad de los filósofos, pero no en el sentido del naturalismo que reduce a los Dioses a puros fenómenos naturales. Al igual que Zeus no es el Dios de todos los relámpagos y Thor no es el Dios de todos los truenos (aunque ambos pueden controlar tales fenómenos a voluntad), el Último Dios no es el patrón, padre o "funcionario" de todos los filósofos.

Solo en la medida en que el texto filosófico y la intención fundamental de Heidegger puedan ser traducidas a otras lenguas — asimilando sus pensamientos y encontrando su propia *façon de parler* –, entonces el "pueblo por venir" finalmente será capaz de encontrar sus exponentes en todas las etnias y nacionalidades alrededor del mundo. Solo así podrá encontrarse en su seno el camino y el puente para trazar las posibilidades infinitas del pensamiento y la historia por venir.

El gesto

Lo único que conocemos del Último Dios es el sutil gesto que ha hecho o dejado de hacer cuando ha pasado a nuestro lado, una garantía y una señal del Acontecimiento-Cumplimiento. La palabra alemana *Wink* tiene dos significados:

- Saludar, contonearse, asentir, hacer señas. Hacer un gesto leve con el cuerpo, aunque también significa hacer un guiño o cerrar el ojo. Se cree que en las culturas germánicas el guiño (*winken*) estaba asociada al culto de la deidad tuerta Wotan/Odin.
- También se relaciona con su sinónimo en ingles *Hint*, que significa hacer una señal indirecta, una pista o ser astuto. En este caso, la palabra pista puede traducirse al lenguaje de los "gestos", lo apenas visible o imperceptible en otro idioma, remitiéndose nuevamente al origen del pensamiento.

Este vínculo entre el gesto del Último Dios y la afirmación del acontecimiento — es decir, restaurando nuestro Ser y encontrando la palabra correcta (*das Wort*) para expresar nuestro pensamiento y arte [Sagrado] — nos lleva a plantear los fundamentos onto-teológicos del Último Dios. Sin embargo, tal gesto es apenas perceptible, ligero, leve y no puede ser visto o percibido. Podríamos incluso pasarlo por alto, razón por la cual es necesario volvernos sensibles y dejar de lado la insistencia, la codicia y el ajetreo.

La Cuadratura

La Cuadratura o *das Geviert* es la ilustración visual y la estructura del Ser tal y como lo veía Heidegger. Si queremos comprender la Cuadratura debemos evitar todo intento de asociarla al simbolismo de la cruz. La Cuadratura no tienen nada que ver con la crucifixión cristiana, la rueda del calendario solar, la "cruz de San Andrés", etc... Todas las partes de la Cuadratura deben ser pensadas como un todo,

por lo que la mínima mención de una de ellas implica referirse obligatoriamente a las otras tres. En el centro de la Cuadratura encontramos el origen de todo, el *Sein*/*Seyn* o *Da-Sein* y, algunas veces, *das Ding*-Thing. Este algo que habita el centro es la manifestación resultante y la suma de los otros cuatro lados del *das Geviert*. La Cuadratura se forma debido a la superposición de lo Inmortal/Divino con lo Mortal/Humana, además del Cielo/Mundo-Tierra. Heidegger sostiene que existe una lucha constante, πόλεμος, entre el Mundo y la Tierra. Lo Divino y lo humano se oponen, aunque eso no significa que siempre estén en guerra: la lucha entre estos dos aspectos es una posibilidad, aunque no un hecho. Por supuesto, es un hecho que se enfrenten desde la distancia. Lo divino se encuentra en "el mismo plano" que el Cielo/Mundo, mientras que lo humano está en el mismo plano que la Tierra, revelando la proximidad entre ambas realidades. El Ser en general, nuestro Ser y las cosas son el resultado de la intersección entre estos principios, instancias o fuerzas. La esencia del Cielo/Mundo es su existencia cósmica, su ley, creando ese espacio para el ser-en-el-mundo [*in-der-Welt-sein*], es decir, el Cielo/Mundo como apertura. La esencia de la Tierra, a pesar de hacer parte del Mundo, es discutir con el Cielo/Mundo, pues todo ello expresa el principio de la ocultación. La Tierra da materialidad a las cosas y trata de ocultar y cubrir al Cielo. Los hombres, en cambio, son mortales porque habitan el Mundo, viven sobre la Tierra y bajo el Cielo. Su principal característica es la constatación de su inevitable mortalidad y la posibilidad de enfrentar la muerte. También la filosofía y las artes se mueven hacia el

centro del Ser, atrayendo poéticamente el Ser al mundo como la verdad desvelada (Ἀλήθεια). Las Deidades, por su parte, son Inmortales, no conocen la muerte como los humanos, por lo que cuestionan su Ser desde premisas y posiciones muy diferentes a las de los humanos. Con tal de resolver la pregunta por el Ser, las Deidades necesitan pararse frente a los humanos.

- En consecuencia, si la Tierra se cierra sobre sí misma, abrazando el vientre oscuro de su inercia material, termina atrapada en lo calculable y la necedad ctónica;
- Si el Cielo se aleja de todo, entonces la armonía del Cosmos-Mundo se desintegra;
- Si el hombre se entrega a la mundano, se vuelve zafio y calculador, reduciendo el ser a una máquina, convirtiendo al "mundo en una representación";
- Si las Deidades huyen del Mundo, se debe a que quieren alejarse de los últimos hombres, asustados por su intolerancia y altanería.

Todo esto provoca la desintegración de la Cuadratura y el olvido del Ser, del origen sagrado de las cosas [arte, artesanía, poesía], y en concreto de nuestro Ser-en-el-mundo, convirtiéndonos en una personalidad vacía que juega sobre la nada y entregada al productivismo sin fin; caemos tanto en el nihilismo como en el olvido de que hemos perdido algo; la vida pierde su sentido y se impone el aburrimiento; finalmente, negamos nuestra mortalidad, finitud, y construimos un mundo dominado por la inautenticidad y la ceguera [*uneigene*], concibiendo y fabulando simulacros — por supuesto, no se trata del gesto del Último Dios que nos observa desde lo lejos –, sino de la

idea misma de que algo es fundamental diferente y en absoluto es como debería ser.

I

Der letzte Gott

Das Kommendste in Kommen, das austragend sich als Er-eignis ereignet.

Das Kommen als Wesen des Seyns.

Frage das Seyn! Und in dessen Stille als der Anfang des Wortes antwortet Gott.

Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich der Spur des Gottes.

El último Dios

Lo venidero que vendrá y que dará paso al acontecimiento.

Ese venir que es la esencia del ser.

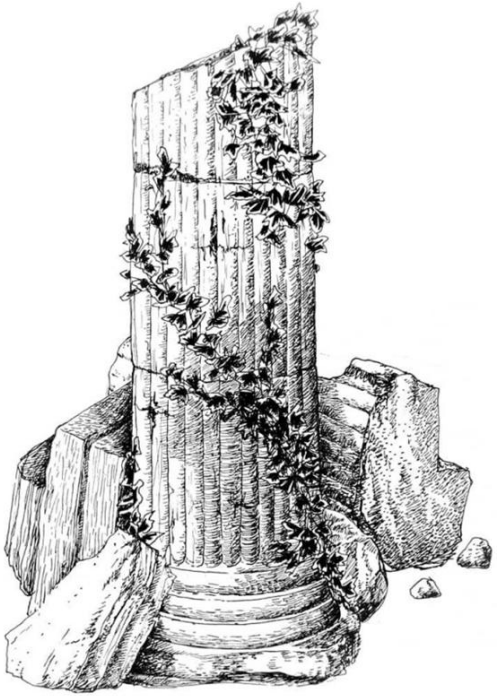
¡La pregunta por el Ser que hacemos a ese Dios que nos responde con su silencio!

Sin importar a donde nos dirijamos, jamás encontraremos rastros de este Dios.

II

El Último Dios es el Principio de la Historia interminable (*Geschichte*) a la cual accedemos por el camino más corto. Es imperativo prepararnos largamente para su llegada. Pero los países y las naciones son demasiado pequeñas para llevar a cabo tal preparación, pues han terminado por caer en el productivismo y el crecimiento perpetuo propios de la *Machenschaft*. Solo esos grandes y ocultos solitarios que

todavía habitan este mundo siguen preparándose en silencio para la llegada de esta Última Deidad.



El Caos (Zev) ruso

Muchas de las tradiciones indoeuropeas dicen que antes de que surgiera el mundo existía un Caos primordial del cual nacieron los primeros seres o dioses que ordenaron el cosmos.

La mitología sumeria habla del ancestral dragón-océano Tiamat que fue derrotado por el dios Marduk.

Los mitos euroasiáticos sobre un pato que se sumerge en el agua (el océano) igualmente hacen referencia a este caos primordial.

Hesíodo escribió alguna vez que el Caos parió a Érebo y *Nix*, la oscuridad y la noche.

Por su parte, los romanos veneraban al Dios bifronte Jano, Dios de las Puertas y de la manifestación, que mira hacia ambos lados. El origen etimológico del mes de enero es Jano, ya que a él está consagrado el solsticio de invierno y el inicio de cada nuevo año.

En las tradiciones nórdica-germánicas, en especial en la Edda, se habla de *Ginnungagap*, un abismo que existía antes de que surgiera el tiempo.

En todos estos ejemplos se hace referencia a los mismos elementos como portadores del origen del mundo: el agua, el océano, la noche, la oscuridad, el abismo y la profundidad (como origen del año o del cosmos), es decir, se nos refiere una entidad que existe más allá del tiempo.

Por otra parte, debemos diferenciar este Caos primordial del caos cotidiano que confundimos con el "desorden". El Caos del que nos habla la mitología es antes que nada el

origen y el lugar de receptáculo del que nacen los seres y el mundo. El Caos mitológico no hace referencia al desorden sino a una especie de supra-orden, pues el cosmos mismo existe a sus pies: un mundo cerrado y ordenado por Dios cuyos contornos y límites suelen estar custodiados por murallas o fortalezas más allá de los cuales resulta peligroso ir. El Caos Primordial, sin embargo, incluye no solo lo que es él mismo sino también aquello que le es ajeno. Es por eso que el cosmos es representado como un mundo rodeado por el mar (Asgard) o un Huevo Pacifico (el Cosmos y su habitáculo) que permanece se encuentra abierto hacia arriba. Creo que usando una analogía literaria podríamos decir que el Cosmos es el pensamiento racional y rígido que se guía por la lógica de la causa y el efecto, mientras que el Caos es la poesía y lo ubicuo. El caos es aquello que supera toda contradicción y oposición con el único fin de restablecer esas mismas oposiciones y volverlas a superar.

Por desgracia, no se han conservado mitos o leyendas eslavas que nos hablen del Caos Primordial y es por eso que es muy difícil realizar un estudio completo y exhaustivo sobre como el paganismo ruso concebía el origen de las cosas. Prácticamente no sabemos nada de como los eslavos concebían el nacimiento del mundo. No obstante, podemos llenar esta laguna recurriendo a las tradiciones paganas de los pueblos vecinos y a las etimologías que existen dentro de la lengua rusa. El pensador neopagano Veleslav Cherkasov ha intentado solucionar este vacío de la tradición eslava por medio de sus trabajos sobre la Vía Izquierda.

Veleslav expone su doctrina sobre el Abismo Ruso en una serie de libros que escribió sobre la Vía Izquierda, aunque su

trabajo más acabado es *El libro de la Gran Navi*. Su trabajo intelectual hace uso de dos métodos: la comparación y la traducción.

El primer método lo extrae de las ciencias de la mitología y las religiones comparadas, las cuales hacen énfasis en el estudio de las tradiciones de otros pueblos (indo)europeos y en la comparación que existe entre ciertas instituciones (estructuras) compartidas. Posteriormente, se recurre a una serie de suposiciones donde se intenta encontrar los elementos comunes que dieron nacimiento a la mitología de los diversos pueblos y como estos se expresaron en las tradiciones rusas.

El segundo método es muy parecido al primero, pero consiste en traducir un concepto que existe en una lengua emparentada con la nuestra (de forma literal, pero teniendo en cuenta el folclore, los mitos y la historia de la tradición desde la cual se traduce) al lenguaje de nuestra tradición e intentando adaptarla de forma adecuada a nuestro contexto, buscando que esta se ajuste lo más posible a nuestra lengua y mitología.

Veleslav recurrió a las ricas tradiciones europeas y asiáticas con tal de hablar de la "Navi" y el "Gran Navi". El concepto de "Navi" hace referencia a lo inferior o, más bien, a aquello que rodea tanto al mundo de los vivos como de los muertos y que tiene ciertas correspondencias lingüísticas con nuestro folclore, el cual divide al mundo en tres partes tal y como aparece en el *Libro de Veles*.

Sin embargo, la idea de designar el Caos Primordial como Gran Navi es una propuesta hecha exclusivamente por Veleslav. El Navi tradicionalmente se refiere exclusivamente

al lugar que se encuentra más allá del mundo de los espíritus (del mal y del bien) o de los antepasados difuntos. El Gran Navi, por el contrario, se refiere a "ese más allá" que incluye a todo el universo (tanto a la Estirpe como los aspectos que dan vida a los No Nacido) y que existe desde la Eternidad. Veleslav también propone distinguir entre Morena y Mara (1), que son dos nombres de la diosa de la muerte. Una de ellas es la hipostasis de la muerte y el más allá, mientras que la otra es la personificación del Abismo. De todas maneras, Veleslav sigue usando los mismos epítetos de siempre para describir al caos: noche, oscuridad, aguas oscuras, lo irreconocible/indescriptible.

Veleslav también habla mucho del Abismo. La palabra "Abismo" (Бездна, Bezdna) hace referencia a la ausencia de fondo y a la profundidad inmensa del Caos/Gran Navi. Además, el "Abismo" nos habla de la imposibilidad de describir de forma exhaustiva esta realidad, ya que esta existe mucho más allá del pensamiento lógico-racional que usamos cotidianamente, ya que todo término y epíteto que usemos se "precipitará" hacia el fondo del abismo. Esta descripción la encontramos en diferentes pueblos y épocas cuando nos hablan sobre el origen místico de lo sagrado.

En mis conversaciones con Veleslav sobre los distintos matices de la lengua rusa y el problema de expresar el Caos Primordial, hemos llegado a la conclusión de que existen interesantes paralelismos etimológicos entre las diferentes palabras que se usan en griego y nórdica antiguo para designar este fenómeno.

La palabra griega χάος significa literalmente abrir o desplegar un "hueco" o un vacío, significado que igualmente

encontramos en la palabra germánica *gap*, de la que surge el termino *Ginnunga gap*, es decir, el caos germánico original. Ambas palabras hacen referencia a un "agujero" o "espacio abierto" del que surgen tanto los dioses como el mundo.

La palabra rusa para "Abismo" (Бездна) tiene un origen muy distinto y se encuentra formada por dos palabras distintas: "fondo" (дно, dno) y el prefijo negativo "sin" (без, bez). En cambio, las palabras griegas y germánicas antiguas provienen de una única raíz. No obstante, existe un equivalente directo de estas palabras en las lenguas eslavas, por lo que el concepto de Caos ruso puede ser expresado de una forma mucho más autentica y sencilla.

La raíz eslava *zev (зев) hace referencia a la divulgación, la apertura o el espacio vacío que existe entre dos bordes. Esta raíz la encontramos en los diccionarios etimológicos de Fasmer y Efremova: *zev proviene del protoeslavo *zevati que es bastante común en las lenguas eslavas.

Zev hace referencia a *gap*: bostezo. También significa agujero o cueva. Etimológicamente la palabra *Shunyata* (śūnya, que designa la comprensión budista de la simplicidad del ser y la naturaleza vacía de la mente) también hace referencia a un abismo o agujero en la tierra o cueva (lat. *cavus*); el concepto hindú del cero matemático tiene el mismo origen.

Desgraciadamente, en la lengua rusa actual la palabra *zev solamente significa "bostezar" y hace referencia al aburrimiento, aunque este significado es muy posterior y derivado. Dato curioso: en la tradición germano-escandinava uno de los nombres de Odín es Gapþrosnir que significa el que abre la boca de par en par en señal de

asombro. En este nombre de Odín encontramos nuevamente la palabra *gap, que se utiliza para hablar de una boca abierta. Sin embargo, la relación que tienen estas palabras con bostezar proviene de que ambas acciones hacen referencia a una boca que se abre totalmente.

Creo que esta etimología nos permite solucionar el problema de encontrar en ruso una palabra para designar el Abismo (Zev) y de ese modo comprender correctamente cual es el lugar y la fuente oscura de la que provienen los seres. En todas las tradiciones el Caos es considerado como la antípoda del Cosmos o es representado como un dragón que es enemigo de los dioses y los héroes. El mundo nace como algo opuesto al Abismo y de allí la idea de que el caos es considerado como sinónimo de discordia y anarquía. Sin embargo, tales afirmaciones no se pueden aplicar a la tradición y la cultura eslavo-rusa, donde la Tierra Negra y el principio femenino-maternal juegan un papel muy importante en los cultos agrarios. Además, los ancestros y todos aquellos que pasaron a otro mundo hacen parte del culto a los Antepasados. Por lo tanto, podemos decir que el Zev es aquello que existe debajo de la Tierra y las cosas que se encuentran más allá de los límites del pueblo. El mundo intermedio, Navi, sería el Mundo Aparente, es decir, el que podemos percibir directamente por nuestros ojos y que existe en medio de dos bordes. Incluso es posible especular que los rusos consideran el Caos como algo autóctono, como el tronco sin raíces al que se abre el alma humana de forma contradictoria.

Esto nos lleva a la conclusión de que el Zev es la forma eslavo-rusa de un caos sin límites que permite la

manifestación de las cosas (los brotes que salen de la Tierra) y la posibilidad de que los seres existan. Precisamente es cuando comprendemos este Зев/Χάος/Gap donde descubrimos la forma en que se expresa el ser. Pensemos en esto como el espeso follaje de un bosque que no deja que nada llegue hasta el suelo, pero en medio de las copas de los árboles se abre una grieta por la cual se filtra la luz, la lluvia, la nieve, etc. Con ello nos queda claro que el Zev no solo incluye al mundo medio, sino también todo lo que existe por encima de él.

Esta Abertura no dicta o normatiza nada, únicamente crea la oportunidad para que las cosas, los mundos, los Dioses y los hombres existan.

Hacemos una invitación para que estas reflexiones ayuden a nuestros amigos a que exploren mejor el tema del Zev ruso desde todos los ámbitos posibles: lingüísticos, mitológicos, folclóricos, místicos y filosóficos.

Por otra parte, hemos impartido una serie de conferencias donde analizamos desde el Camino de la Mano Izquierda el tema del Zev ruso y el Caos de una forma mucho más amplia y detallada.

Notas del Traductor:

Morena, Marena, Mara o Marzanna es una figura femenina de la mitología eslava. La cultura popular la presenta como diosa de la muerte. Suele representarse como una anciana repugnante que personifica el invierno, oscuridad, esterilidad y la muerte. Se encuentra en oposición directa a su hermana Živa, diosa de la vida, que se conecta con el verano, fertilidad, cosecha y abundancia. Esta

personificación resalta la dualidad invierno — verano que en los pensamientos de los remotos pueblos eslavos dio lugar al surgimiento de diversos ritos paganos. Varios de ellos se conservan hasta hoy en día, aunque en una forma modificada y simbólica. A causa de esta simplificación el concepto de Morana dejó de representar algunas de las connotaciones originales. Esta diosa eslava regia sobre la muerte, pero también la vida ya que poseía una sabiduría profunda y dominaba sobre las transformaciones de la naturaleza. Es representada por una muñeca simbólica que conecta el invierno y la muerte.

El camino radical del El abrazo de la serpiente

Una perspectiva muy interesante sobre la posible relación entre el tradicionalismo y la tradición la ofrece la película *El abrazo de la serpiente* [1].

En muchos aspectos, esta película ilustra las tesis que expusimos en «Tradición y Shock Futuro». Pero, al mismo tiempo, es una obra independiente que causó gran resonancia entre la población de América del Sur y estimuló debates sobre los daños fatales del colonialismo europeo y la fiebre del caucho en el continente.

La trama de la película ocurre a principios del siglo XX, en un paisaje donde habitaban los restos de muchas culturas tribales y pueblos del río Amazonas, hijo de la Anaconda Celestial. Muchas tribus han sido exterminadas, las tierras fragmentadas, divididas y saqueadas por los colonos europeos, los colombianos codiciosos, los misioneros cristianos y los bandidos. La historia se desarrolla en dos líneas temporales, dos viajes de un chamán y sus huéspedes europeos a lo largo del Amazonas.

La historia comienza con el encuentro de dos mundos a orillas de un afluente de un gran río: el chamán solitario Karamakate es un guerrero que desprecia a los hombres blancos y el mal que traen consigo. Es el último superviviente y el portador de la tradición de su tribu; esta carga es al mismo tiempo la fuente de su dolor y orgullo, una carga que llevará el resto de su vida. Familiarizado con la cultura, la religión y la lengua de los españoles, es un

«tradicionalista» que vive entre las ruinas una vez ya no queda nada.

En una humilde canoa conoce a un antropólogo blanco, Theodor von Marzius, este personaje está basado en el explorador de la vida real Theodor Koch-Grunberg, cuyos diarios sirvieron de fuente para el guión de la película. El científico está acompañado por su amigo y sirviente Manduca, un indio civilizado que ha sido rescatado de la esclavitud. Manduca reconoce a Karamakate y le informa de que el antropólogo padece una enfermedad terminal y los chamanes de las otras tribus dicen que sólo la yakruna, una planta sagrada, regalo de los Dioses, cuyas propiedades medicinales sólo conocía el pueblo exterminado del chamán, puede ayudarle.

El criado ruega a Karamakata que le ayude, a lo que recibe el despectivo reproche de que su pueblo se rindió a los blancos sin luchar y él no ayudará. Pero al cabo de un rato, impulsado por el deber del curandero, regresa ante los huéspedes no invitados con un polvo que le permite levantar temporalmente a Marzius. El antropólogo muestra un collar de la tribu de Karamakate, afirmando que los últimos supervivientes de su clan han huido a un remoto afluente del Amazonas y deben tener la yakruna que busca.

Impulsado por la esperanza de regresar a su pueblo, Karamakate accede a realizar el viaje y divulga las estrictas prohibiciones de la selva, las cuales tienen un carácter sagrado y protector, ya que al observarlas el blanco podrá obtener la bendición de la selva. Marzius permite que le pinten la cara para que los espíritus puedan reconocerle,

mientras que el indio, más civilizado, se niega a que se la pinten.

Aquí vemos una ilustración directa de las diferencias entre los indios que se negaron radicalmente a someterse a los misioneros y colonizadores blancos y, en un esfuerzo por preservar la fe de sus padres, se retiraron a las profundidades de las selvas y las montañas. Mientras que los autóctonos esclavizados o fascinados se vieron obligados a cambiar la vestimenta tribal y sus taparrabos por camisas blancas europeas. Esta «escala de evolución» de los indios Runa es descrita vívidamente por el antropólogo Eduardo Cohn en un libro que salió unos años antes que la película de Ciro Guerra [2]. Cohn describe una escena donde compara a los indios, desde el «salvaje pagano» prácticamente desnudo hasta el empleado indio de la administración colonial vestido de forma clásica, «un miembro total de la nueva sociedad».

Esta trinidad formada por el científico alemán que no está dispuesto a perecer en la jungla, su sirviente suspendido entre mundos y el último chamán, que actúa como Virgilio, inician su viaje a través de los ríos del infierno. La serie de encuentros y conflictos que surgen a lo largo de este camino onírico y semi-alucinógeno son de especial interés para analizar e ilustrar nuestras ideas.

La primera parada es en la tribu más cercana para reponer alimentos e intercambiarlos. El chamán comprueba que los demás indios reciben a Marzius de forma amistosa y le indican cómo llegar al lejano brazo del río deseado. La sencilla canción con la que Marzius y Manduca divierten a los niños de la cabaña hace reír inesperadamente a

Karamakate. La mañana anterior a la partida se produce un conflicto: el jefe de la tribu le ha quitado a Marzius la brújula que necesitan, para él es un divertido recuerdo que «siempre apunta a una estrella». Los tres se ven obligada a retroceder y navegar por puntos de referencia orales. Karamakate reprende al hombre blanco por aferrarse demasiado a sus pertenencias como todo el mundo. A lo que Marzius le explica razonablemente un elemento que no sólo es importante en el contexto de la película, sino que ilustra en general el problema de que la tecnología caiga en manos de las sociedades más tradicionales y arcaicas: «ellos saben navegar y viajar por las estrellas y el movimiento de los vientos; en cuanto consiguen una brújula, pierden ese conocimiento para siempre».

En respuesta a esto, Karamakate pronuncia una frase absolutamente ridícula, que no podría salir de la boca de un indio porque expresa plenamente el espíritu de la Ilustración europea, creando así el fallo más notable en el guión de toda la película: que «el conocimiento pertenece a todos y nadie puede prohibirles aprender». El mismo hecho de que en la historia el conocimiento del sagrado yakruna perteneciera sólo a los chamanes de su tribu ya desmiente sus palabras. Y el salto tecnológico en la navegación de otra tribu se presenta como simplificación de la vida, comodidad y confort, que es el revestimiento que trae la degradación y la decadencia cultural. En esta escena el dialogo de los personajes debería intercambiarse.

La siguiente parada los lleva a una orilla densamente sembrada de cruces funerarias hechas con ramas de bambú. Manduca se da cuenta de que se trata de un cementerio de

indios locales recién muertos, situado en medio de una plantación de caucho, con árboles con incisiones y cubos para recoger la resina. Esto conmociona a Manduka, que fue prisionero en una plantación. En estado de histeria, llora a los muertos y maldice al caucho, volcando los cubos llenos. Al oír sus gritos, un indio brutalmente golpeado y sin un brazo llega corriendo desde la selva. Al ver lo que ha hecho Manduka, que volcó el caucho, el esclavo cae de rodillas y entre lágrimas pide que lo maten por piedad ante el castigo aún peor que le espera por perder la resina. Los tres se ven obligada a huir por el rio, escuchando los gritos de dolor del esclavo de la plantación.

Pasando la noche en tierra de nadie, Karamakate ve un dibujo en los diarios de Marzius que se parece a su ornamentación nativa. El científico dice que vio el dibujo en un sueño, el único sueño que ha tenido en toda su vida, el cual ocurrió en la selva. Karamakate dice que él también lo vio en un sueño y que deben invocar al espíritu de Kapi con una bebida alucinógena sagrada. A la mañana siguiente, discuten sobre los sueños y las visiones proféticas, pero Marzius afirma que Kapi nunca apareció. A lo que Karamakate responde que Kapi le habló, pero que él no le oyó.

De este modo, la película aborda otro tema importante y clave: el espacio de los sueños, las visiones y la intoxicación ritual. Eduardo Cohn también describe los sueños colectivos de los indios Runa y su capacidad para entender y penetrar en los sueños de sus mascotas o de los jaguares de la selva. Se trata de una tradición donde el mundo onírico

compartido por los lugareños es inaccesible para los forasteros.

A continuación, los viajeros se ven obligados a parar en una misión cristiana oculta en lo más profundo de la selva. La «hermandad» del monasterio está formada por niños robados a las tribus locales o rescatados tras matar a todos los adultos. Llevan camisa, se les prohíbe llamarse por sus nombres nativos y hablar su «lengua pagana»: sólo hablan español. El único abad-monje tortura ferozmente a los niños, los pone en el cepo y practica la flagelación pública de los culpables a medianoche. A regañadientes, reciben a los viajeros por la noche y les animan a compartir una comida. Mientras todos comen en la sala común, el chamán Karamakate visita a los niños, que están lavando los platos a la luz de la luna. Los lleva aparte y les explica que «los blancos no respetan las prohibiciones de la selva y se lo comen todo». A continuación, les enseña a preparar una poción con las hojas y les instruye para que nunca olviden sus canciones.

La prédica «anticristiana» y, de hecho, profundamente tradicionalista, de Karamakate a los niños desemboca en un conflicto y en la muerte del monje superior, dejando a los niños abandonados a su suerte.

A medida que se acercan a su objetivo Marzius empeora y necesita urgentemente el poder de la sagrada yakruna. Karamakate se pone joyas ceremoniales para desembarcar con orgullo y saludar a los últimos miembros de su tribu. Pero en el lugar encuentran un asentamiento con construcciones mucho más modernas que las que existen en la selva. Hay basura, botellas e indios borrachos tirados por

todas partes. Los niños de la calle corretean entre la devastación general. El chamán pasa tranquilamente por delante de un puesto de soldados que ni siquiera tienen munición en sus fusiles. En la cabaña central sólo encuentra a algunos de los últimos hombres de su tribu, marginados de la aldea que viven en el fondo, en medio de fiestas y bebiendo alcohol en este infierno. Uno de ellos se burla del chamán y le ofrece con altanería una copa de alcohol en la que flota una flor sagrada de yakruna: «¡Bebe hasta el fin del mundo!». La bebida sagrada y el regalo de los Dioses se ha convertido en sus manos en un mero ingrediente para mantener la embriaguez. El pueblo del chamán murió mientras él aún vivía: vestido con camisas con mangas y ahogado en alcohol.

Un enfurecido Karamakate camina hacia el árbol en el que crece la yakruna. Manduca arrastra a Marzius tras él. Detrás de ellos, cunde el pánico en la aldea debido al avance de los colombianos, que necesitan caucho. Cuando se acercan al árbol, el chamán ve que los lugareños intentan multiplicarlo haciendo injertos en sus raíces. Karamakate pronuncia un discurso en el que niega a Marzius y a los blancos el derecho a obtener la cura, afirmando que «el yakruna no se puede propagar», y luego quema todos los injertos y el árbol hasta los cimientos. Manduca se lleva a toda prisa al científico y escapan en barco. Los indios del pueblo huyen en masa de los disparos lanzándose al agua, la gran Madre Anaconda del río se lleva a sus hijos desaparecidos. Así termina el primer viaje de la película.

Volvemos a encontrar a Karamakate muchas décadas después, ya anciano. Se encuentra en las aguas del río junto

a una roca pintada con los símbolos de su pueblo. Allí lo encuentra un joven antropólogo solitario, Evan, un botánico entusiasta que leyó los diarios de von Marzius, publicados en Alemania, del que sólo sabemos que no desapareció en la selva amazónica. Evan vuelve a pedir al chamán que le muestre la yakruna, si es que aún existe. Le ofrece al indio «mucho dinero» y le tiende dos dólares arrugados, lo que provoca la risa del chamán: «una vez un espíritu blanco también necesitó curarse: aprende a soñar. ¿Crees que tus sueños valen mucho dinero?». Evan admite que nunca ha soñado ni alucinado en su vida. Karamakate es muy viejo, no puede leer los dibujos en la roca. Las rocas, los ríos, las piedras, la selva, ya no le hablan, lo ha olvidado casi todo. Ni siquiera puede hacer mambe con hojas de coca porque ha olvidado cómo se hace.

El chamán dice que se ha convertido en un chullachaqui, una sombra que sólo por fuera parece un ser humano, pero que por dentro está vacía. Muchos blancos son chullachaqui, según el chamán. Hace algún tiempo, von Marzius tomó una fotografía de Karamakate y éste la llamó chullachaqui. Esta anécdota antropológica nos recuerda a la creencia de las tribus arcaicas de que las fotografías roban parte del alma y son obras demoníacas. Pero si tratamos esta creencia no como un prejuicio ingenuo de «tribus subdesarrolladas», sino como un hecho metafísico, ayuda a explicar muchas cosas en el curso de la rápida degradación de Occidente debido a la modernización. Resulta que la humanidad lleva ya un par de cientos de años quemando su alma, malgastándola en fotogramas, selfies, anuncios y películas. El destino de la civilización europea ha sido un movimiento

desde la integridad y la mismidad a convertirse en chullachaqui, simulacros posthumanos vacíos por usar la terminología de Baudrillard. Esto arroja luz sobre el triunfo y el poder del «último hombre» de Nietzsche a través de la influencia de todo tipo de medios de comunicación, desde los periódicos, la televisión y las tendencias en las redes sociales hasta los implantes de las corporaciones informáticas directamente en el cerebro humano. El lema de la cultura de masas «si no salió en la película y no se publicó, significa que no ocurrió» debe entenderse en sentido contrario: si algo salió en una película y se publicó, no significa nada en absoluto. Esto no es una defensa de la privacidad, sino que se basa en un ser-en-el-mundo totalmente deferente, de habitar en él sin pasar por la simulación.

Karamakate le dice a Evan que ha olvidado el camino hacia la yakruna y ahora el botánico debe encontrar el camino hacia la planta, si es que aún existe. Esta tarea se convierte en el argumento del segundo viaje: el joven e interesado científico se apoya en los diarios de von Marzius y en un mapa. El chamán intenta recordar su primer viaje por la misma ruta. Por el camino pasan por los mismos lugares: plantaciones de caucho abandonadas, ríos, etc. Encuentran la misión cristiana abandonada donde niños, ahora adultos, han establecido un culto de orgías extáticas, mezclando la tradición cristiana con fragmentos de creencias locales. Toman cautivos a los viajeros, los reconocen como magos bíblicos y exigen que se les muestren milagros de curación y compartir la «carne y sangre» de su mesías en un festín. Karamakate recuerda sus

habilidades chamánicas y cura a la esposa del jefe de la secta y después añade un fuerte psicodélico al caldero de donde todos comen. Por la noche, todo el monasterio se sume en una espantosa bacanal, que culmina con la ingesta ritual del autoproclamado mesías por parte de sus novicios. Karamakate resume: «Tienen lo peor de ambos mundos», y junto con Evan se embarcan precipitadamente.

El botánico reprende al chamán por recordar el camino, pero le lleva deliberadamente de las narices y se burla de él. Karamakate dice que Evan debe descubrir el camino hacia el yakruna a través de sí mismo. Desecha su mapa, diciendo que el mundo es vasto y se puede hablar con él, pero él sólo desea ver lo que está confinado a un trozo de papel. Tras un largo discurso sobre sueños, visiones, ciencia y hechos, el chamán concluye: las visiones son más verdaderas que lo que Evan cree que es la realidad. Convence a Evan para que se abra al espíritu de Kapi y le sumerge en un sueño con visiones y por la mañana le pinta la cara.

Su destino final son las montañas, que las tribus locales llaman «el taller de los dioses». Suben a un acantilado desnudo, en cuya cima crece la última flor del yakruna.

En ese momento, Evan revela a Karamakata que necesita la yakruna para mejorar las propiedades del caucho, ya que en su mundo hay una guerra (la Segunda Guerra Mundial) y su pueblo necesita más caucho. Saca un cuchillo y está dispuesto a matar por la planta. Pero Karamakate acepta la muerte y rompe psicológicamente al europeo. La flor sagrada no se puede obtener, no se puede poseer de ninguna manera salvo para utilizarla en los misterios superiores de su pueblo. Por la noche, agasaja a Evan con un trago de

yakruna y le ordena ir «a los brazos de la Serpiente, al lugar donde no había nada y ni siquiera el principio». Karamakate le amonesta: «¡vuelve a tu pueblo y enséñale, dale un regalo mayor [que el caucho], enséñale a cantar canciones de nuevo! Conviértete en un ser humano, no en un chullachaqui».

La mañana siguiente a una noche de revelaciones, Evan se despierta solo en lo alto de un acantilado. Karamakate ha terminado su viaje terrenal. Evan regresa solo y confuso, abandonando sus pertenencias de las que el chamán siempre se ha reído.

La película termina con una alocución del creador: «la película está dedicada a todas esas tribus cuyas canciones nunca volveremos a oír».

Desde nuestro punto de vista, la película de Ciro Guerra ofrece un argumento y una estrategia de comportamiento insólitos para los partidarios del tradicionalismo y el sacrocentrismo, frente a la amenaza de la modernidad y la *Gestell* futura al considerar otra versión radical y total de la Tradición.

Se trata de la decisión voluntaria de destruir con nuestras propias manos los restos de la tradición y el conocimiento místico para que no caiga en manos de forasteros que lo utilicen sólo como materia prima para la producción de mercancías.

Esto va radicalmente en contra del imperativo primordial de todo tradicionalismo de preservar y transmitir todo el patrimonio disponible, especialmente en forma de textos y artefactos materiales.

Pero visto desde otra perspectiva, vemos en tal acto la manifestación de una digna mitificación ritual. La tradición, su remanente, perecerá por medio de una mano misericordiosa, preservando su honor. La muerte de la tradición — destrucción de textos y quema de libros, artefactos y hallazgos, ocultación de conocimientos, negativa a transmitirlos a nadie, a anunciarlos en voz alta, mentir deliberadamente a los investigadores y al público, etc. — a manos de sus últimos seguidores es una salida legítima, un caso particular de preservación de su pureza y dignidad. Y también su paso al plano del mito.

Probablemente tal estrategia de asesinato ritual de la tradición debería ser considerada incluso por los seguidores de aquellas tradiciones cuyo patrimonio ha sido preservado en una rica diversidad, pero se encuentra capturado en museos y violado públicamente por la cultura de masas y los simulacros de los Nuevos Tiempos. Estamos hablando, en primer lugar, del neopaganismo.

La tradición muerta está en consonancia con el culto a los antepasados muertos y su reverencia, el cual tiene mucha más dignidad y honor que las parodias «actuales», las reconstrucciones y las burlas simplemente inventadas bajo la apariencia de magia o de religiones de la «Nueva Era».

Por «vivo» en este caso entendemos lo que se hace pasar por real, pero que en realidad es artificial, sin raíces y sin fundamento ontológico [3]. Algo así como cadáveres de zombis andantes o espantapájaros vestidos con ropas folclóricas.

No debemos proyectar sobre la Tradición un humanismo plebeyo en el que una vida sucia, loca, pervertida, rota y

violada es preferible a una muerte tranquila y digna, aunque trágica propia de las sagas y leyendas.

Al mismo tiempo, no consideramos esto como una apología del ronin sin amo o del desamparo, de la ausencia de patria en el *mythos*. Por el contrario, se trata de despejar el espacio para que el silencio de nacimiento a nuevos cantos.

Tal suicidio del *mythos* abre el espacio de la prueba iniciática del vacío y los horizontes mismos del *mythos*. *En donde aún no se ha producido un comienzo*.

Notas:

[1] Véase: *El abrazo de la serpiente*, dirigida por S. Guerra, 2015.

[2] Véase: E. Kohn, *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología del otro lado del hombre*.

[3] Véase: *Nejasov* E. *Hacia otro mito*.

Cifras y sirenas: nuestra memoria no existe dentro de los medios de comunicación

Matvei Chertovskij: Buenas tardes, Evgeni. Supongo que ya podemos iniciar nuestra conversación y mi primera pregunta como interlocutor siempre suele hacerse con la intención de presentar al interlocutor, pero imaginemos que ni tu ni yo jamás hemos oído el uno del otro y que solo nos conocemos por nuestros libros. ¿Qué dirías de ellos observándolos desde la distancia?

Después de que Matvei termina de hablar escucho un zumbido antinatural que no ha sido producido por el viento, sino por un auto en la distancia. Cojo el micrófono para evitar que se escuche tal sonido y mi primera grabación se ve interrumpida.

Evgeni Nejasov: Saludos. La respuesta a esta pregunta depende, entre otras cosas, del supuesto punto en el tiempo desde el que contemplamos nuestro patrimonio. Es decir, si va a ser evaluado por hipotéticos seguidores y partidarios de mis ideas como personas que se encuentran empapadas por mí discurso y que ya tienen un cierto marco preconcebido de referencia y comprensión de lo que digo y para quienes lo escrito conlleva un carácter existencial que forma parte de su visión de la vida... entonces, allí podemos hablar de una

conversación. Si se trata del punto de vista de un investigador externo, por ejemplo, un erudito religioso o un historiador de la filosofía, su enfoque será más bien clasificatorio-sistematizador concentrándose en la identificación de los predecesores, buscando las raíces de nuestro pensamiento, las innovaciones, etc. Desde tal punto de vista mis textos ocuparán una posición fronteriza entre la filosofía del tradicionalismo, nacida a mediados del siglo XX, y la filosofía que aborda las ideas de un comienzo radicalmente distinto de la sociedad y el ser humanos. También aquí, por cierto, es importante lo lejos que estamos del momento actual. Un análisis más seco reconocería así el intento de ir más allá de los límites de lo que hoy llamamos "neopaganismo" y "tradicionalismo". Algunas obras resultarán entonces bastante originales, creo, mientras que otras no destacarán demasiado frente a otros textos de fabulación esotérica contemporáneos. Todo esto hace referencia al forastero, el "evaluador" interior cuyo juicio es más difícil de captar y cuya dificultad estriba en que es difícil ponerse en su lugar sin saber de qué época estamos hablando. Sin embargo, creo que es probable que este evaluador entienda mis intentos de ir más allá del horizonte histórico, viendo que ciertos rasgos tienen como objetivo superar el pensamiento y van dirigidos hacia problemas de naturaleza supra-histórica.

La voz sonó como con un ligero eco. Pequeños ruidos auditivos, apenas perceptibles, que actuaban como señales diminutas del movimiento y del ambiente alrededor de mí micrófono eran captados como sonidos. La grabación lo

registra todo tal cual, cuando la encendamos en cualquier momento oiremos estos murmullos. El ocasional coche o ráfaga de viento, el crujido de un teléfono deslizándose por la mesa con el icono rojo que señala la grabación de un mensaje de voz… todo eso permanecerá. Y escucho la grabación y no consigo recordar nada: ¿fue aquel día de finales de verano extrañamente frío o anormalmente caluroso? Uno u otro, sólo esa extrañeza es lo que registró mi "micrófono" interno.

MC: Si es así, ¿cuál de sus obras diría que se acerca más a lo que hoy es habitual en el discurso filosófico público o, como usted dice, a la fabulación esotérica? Por el contrario, nombre una obra que rompa con todo lo que ahora es popular entre la gente.

Tras formular la pregunta, me quedé mirando brevemente los abedules del patio, a la espera de una señal que también pudiera formar parte de la conversación. Avancé por la calle, sin esperar nada, mientras los nerviosos píxeles se replicaban en la pantalla: "Evgeni estamos grabando el audio".

EN: Probablemente todos mis libros sostienen explícitamente una u otra posición, pero todos son contrarios a la modernidad. Así que se pueden encontrar esa críticas en cualquiera de mis obras. Pero si partimos de fórmulas menos conocidas para un público más amplio, resulta que tales ideas muchas veces son expresadas en un

tono más suave y sutil, resultando que tales libros pueden remontarse sobre las olas sin encontrar ninguna resistencia: creo que *El Manual del Odinismo* y *El Encanto del Abirmo: El Sendero de la Mano Izquierda en el Odinismo* son ejemplos perfectos de esto último. Tratan de principios elementales, tesis explicadas literalmente con los dedos. Una vez más, subrayo que están escritos intencionalmente en un lenguaje lo más accesible posible, intentando explicar los elementos básicos de la tradición germano-escandinava de una forma y un estilo que hace énfasis en lo que considero como lo más importante. Se trata de literatura para gente joven o para quienes se enfrentan por primera vez a las cuestiones planteadas en esos libros. Sin embargo, incluso estas obras están impregnadas de un ánimo de ruptura con la modernidad. Los libros que se oponen radicalmente a la modernidad contienen muchos elementos de nuestra contemporaneidad: recurren a la filosofía contemporánea ya sea para criticarla o como herramienta auxiliar, así como a corrientes populares como la ontología orientada hacia los objetos, la ilustración oscura, los neorrecionarios y todas las muchas corrientes extrañas y populares que ahora dominan el espacio virtual. Podríamos agregar los problemas del transhumanismo, el desarrollo sostenible y la ecología. Toda esta agenda filosófica y sociopolítica está comprometida con la crítica, el debate, la polémica y el análisis. Pero el objetivo último es justificar y construir las tesis de oposición a estas corrientes que puedan llamar la atención del lector y que lo inviten a romper radicalmente con toda la realidad circundante e incluso con la misma idea de realidad. Aquí podría

enumerar libros como *Tradición y Shock Futuro. Imágenes de un futuro que no es el nuestro*, que, por desgracia, de momento no está disponible para los lectores de habla rusa. También incluiría aquí un pequeño folleto: *El satori negro*. En estas obras se postula una misma tesis desde posiciones diferentes basadas en el tradicionalismo, el cual es llevado hasta sus límites. Incluso utilizo el término post-tradicionalismo. Por supuesto, el prefijo "post" es muy utilizado hoy, pero aquí se utiliza en el contexto específico de las ideas que se sitúan en la periferia más alejada del tradicionalismo... o incluso donde ya se extiende un algo que va más allá de él. Estos pensamientos trascienden sus límites, conceptos nómadas que van más allá del tradicionalismo, que son coherentes con él, pero que fueron arrojados a sus fronteras debido a cierta lógica interna del tradicionalismo y ahora se encuentran fuera de lugar: aun así, siguen el curso trazado por su esencia ineludible. Como dijo Yuri Vitalievich Mamleev: "La Tradición genuina siempre va más allá de sus fronteras". Es por eso que tomo elementos del último Heidegger y la filosofía del Tradicionalismo en un intento de síntesis que podríamos llamar una forma de pensamiento que busca adentrarse en territorios inexplorados. Se trata de dos pares de libros muy distintos: el primer par fue escrito para los jóvenes y han conseguido integrarse en la sociedad moderna como parte de la literatura esotérica existente, mientras que el segundo par le ha resultado imposible encajar encontrar su lugar. Tan problemáticos son que, por lo que a mí respecta, resultan casi inaccesibles para los lectores contemporáneos.

Mientras escucho mí respuesta zumbando en mis auriculares, subo a un microbús y mi otro yo, que ahora escribe estas líneas, recuerda cómo el próximo invierno un extraño joven se subirá al mismo microbús, apenas antes de que parta a su destino y se sentará junto al conductor en el asiento delantero. Sacando una cámara, este joven se presentaría como un estudiante universitario y pediría permiso para grabar el viaje. "Es tal y como recuerdo", dice cualquiera de nosotros sin especificar el quién. Al parecer, se trata de mí. Y aunque dirá bastantes cosas no tan sutiles somnoliento debido a que emprende este viaje de madrugada todas las semanas, sólo recordaré su deseo de grabar imágenes cotidianas de un tiempo que no es ya su propio pasado. Ajustándome al ritmo de la conversación, diez minutos después de la última pregunta, me dicen lo siguiente:

MC: Como usted ha dicho, en todas sus obras es muy pronunciada la confrontación del autor con el tiempo en que vive. Pero, ¿puede un filósofo ser conformista o la rebelión es parte inherente de toda filosofía?

EN: Para la filosofía, incluso cuando se hace preguntas puramente metodológicas, es importante dar sentido al tiempo en el que vive el filósofo. Hace falta la distancia para mirarse a uno mismo desde fuera, aunque esta distancia sea mínima. Entre otras cosas, es importante deconstruir las propias ideas, comprender que ciertas creencias no coexisten con uno como algo dado, sino que se remontan a

personas concretas que las han fijado y a instituciones sociales, culturales, educativas, políticas y de otro tipo que reproducen esas mismas ideas. La "realidad objetiva" pasa entonces a convertirse en un objeto de comprensión como producto del despliegue de las ideas filosóficas ya existentes sobre el mundo. Y ese momento es precisamente el mundo contemporáneo. En este sentido, el filósofo tiene que ser un inconformista, comparando siempre la realidad circundante fuera de los marcos existentes con tal de reconocerlos o rechazarlos. Al mismo tiempo, la idea de que un filósofo debe hacer esto es el resultado de una cierta reflexión filosófica y pertenece, aparentemente, a los Nuevos Tiempos. Hablar específicamente de rebelión no es algo necesario. Como dije, habiendo abstraído y comprendido las raíces de estas creencias, es posible que un pensador puede estar de acuerdo con el orden de las cosas y continuar trabajando en su desarrollo, fortalecimiento y reproducción.

Tras una breve pausa, Evgeni continuó:

...otro punto importante. Uno de los temas filosóficos fundamentales que pertenecen a este paradigma de reflexión es, sin duda alguna, el problema de la actitud ante la muerte, ante la finalidad de toda existencia humana. El filósofo, como aquel que piensa su propia muerte, la muerte de las culturas y las civilizaciones, las diferentes variantes de la finitud de objetos inmensos y de entidades diminutas, es, en este sentido, siempre un inconformista. El tema de la muerte es uno de los más desagradables, un tabú prohibido por la sociedad moderna, especialmente la occidental. El eterno resonar de la muerte se intenta ahogar recurriendo a

todas las herramientas disponibles: juegos, éxitos de taquilla, monólogos, comedias situacionales y demás. Se piensa en la muerte como algo tan desagradable que hay que deshacerse de ella por todos los medios, incluidos los técnicos, por ejemplo, con el transhumanismo. El filósofo, en cambio, como un auténtico rebelde, piensa en la muerte y recuerda su existencia a todos los que le rodean como, tal vez, el único acontecimiento realmente importante.

El tren del metro se da una vuelta con su cuerpo largo y pesado. Es un tren moderno donde los vagones están fundidos y no poseen demarcaciones visibles, de modo que se puede ver el tren de un extremo a otro. Su curvatura me dice algo sobre la forma del túnel y una vez más me pregunto qué tipo de escritura aparecería en los mapas si los contornos de las vías del metro fueran reales. Mis ojos permanecen fijos en la pantalla y continúo:

MC: Este tema es realmente muy interesante. Pero ni siquiera en Occidente han logrado convertir a los muertos en consumidores significativamente importantes. Por supuesto, esto se aplica solo a los difuntos y únicamente a ellos. Pero el filósofo que contempla la muerte o el historiador que escucha las voces del pasado, al parecer, son fácilmente reclutados por el capitalismo moderno, haciendo de la academia también un lugar de entretenimiento. La muerte se separa de sí misma. ¿Cómo respondería a estas críticas un verdadero discurso sobre la muerte?

EN: La sociedad moderna y posmoderna, con su cultura global occidentalocéntrica, la cual está basada sobre el progreso científico y tecnológico, ya ha comenzado a interiorizar la muerte y convertirla en un producto comercial; un producto psicoterapéutico y, por lo tanto, un servicio. Son muy pocos los que no han oído hablar del increíble éxito comercial que tuvo la "Tabla Güija" a principios del siglo pasado como un medio para supuestamente comunicarse con los muertos. Ahora se intenta comercializar algo similar con los algoritmos de autoaprendizaje. Por ejemplo, es posible cargar todo el historial de correspondencia que ha tenido alguien en diferentes redes sociales y transferir todos los datos a una red neuronal especial que puede escribir mensajes que, a primera vista, parecen copiar el estilo personal de esa determinada persona. Esto se hace para que los familiares vivos del fallecido puedan aliviar de cierto modo su perdida. Así es como el capitalismo se apropia de la muerte, superponiendo su estructura sobre las diferentes culturas y sociedades existentes; algo muy parecido podemos ver en sociedades islámicas que han aceptado la ideología del progreso como, por ejemplo, Arabia Saudí y otros países productores de petróleo, donde la cuestión de la tanatoética se considera en el marco de la bioética, entre otras cosas. Las culturas que relacionan el progreso y la tecnología como un único destino terminan por separarse de la muerte como acontecimiento existencial, tal y como decía Eugen Fink, uno de los discípulos más brillantes de Heidegger: la muerte es siempre "mi" acontecimiento, es siempre personal y es la

única propiedad absoluta del hombre que no se le puede arrebatar de ninguna manera. Hablar de la muerte, incluso de la propia muerte, o estar cerca de un moribundo no es algo que nos concierna; siempre se trata de una relación externa y cultural frente a la muerte. Pero el morir en sí mismo, como acontecimiento existencial, es incapaz de convertirse en parte de la experiencia de alguien, pues toda experiencia es por naturaleza *post factum*, una propiedad inherente y ontológicamente garantizada que nos pertenece. Ahora bien, como ya he dicho, intentar alienar la muerte, imitando su exterioridad cultural e individual con tal de dar al hombre una libertad imaginaria es un error. La libertad sólo se encuentra cuando la muerte aparece en el horizonte como un acontecimiento existencial, entonces el individuo es capaz de vivir de un modo genuino. Pero si la sociedad moderna puede convencer al hombre de que la muerte es un proceso biológico, que no es terrible, que puede convertirse en un chat-bot con el que podrás hablar, como lo haces en Zoom o es Skype y de esta forma alcanzar la inmortalidad o que la muerte es sólo una imagen en la pantalla cuando un operador de cámara sentado en un valle de California destruye todo un pueblo pastún; entonces la muerte está alienada, pero no de sí misma sino del hombre. Y, por supuesto, alguien ganará dinero mediante ese proceso.

Subo a la superficie en una estación de transición. Veo una plaza y un puente pintado. Me dirijo a la exposición sin importarme el qué, el dónde o qué muestre. A propósito, no leo el cartel y voy al azar a otro lado, dejando que los acontecimientos decidan cuál será el fondo de la

conversación. En la primera sala de la galería veo abstracciones de color: contornos temblorosos, trazos, siluetas parciales, penachos, huellas y líneas familiares. Rostros. Empiezo a adivinar las explicaciones y los paneles informativos colgados aquí y allá me lo impiden durante mucho tiempo: todo esto ha sido creado con una intervención humana mínima e indirecta o a mano. Al menos, quiero pensar que así es, porque está claro que, del abismo gris del bosque de basura de imágenes empolvadas con nieve traqueteante, todavía existe un artista humano que elige lo que finalmente se hará pasar por obras de redes neuronales. Así que la suerte y el azar deciden quién representa a la figura alienígena.

MC: Supongamos que lo consiguen y el ser humano es separado por completo de la muerte, la utopía del posthumanismo se hace realidad y el sujeto termina convirtiéndose en un conjunto de ceros y unos cargados en un ordenador dentro de un submarino, ya que todos a bordo del submarino están muertos. ¿Puede una persona seguir siendo pagana frente a la muerte si se ve forzada a tomar esa decisión?

EN: No, todas estas son vulgares y trilladas figuras retóricas. En principio es imposible ser a la vez un código en una matriz que se complace en fluctuar y navegar entre servidores, concentradores, conmutadores y otros transmisores y ser pagano. La virtualidad es una realidad autónoma que rechaza cualquier forma de espiritualidad.

No es que nos estemos planteando la pregunta: ¿podemos convocar al programa que nos hace hablar ahora para participar en un ritual? Pensemos en personas de pie formando un círculo y entre ellas un teléfono con una aplicación que quiere participar en un ritual, siendo, junto con el resto de las personas, uno de los participantes. Resulta insólito que una aplicación comercial, industrial y producida por un gigante tecnológico por alguna razón desee convertirse, digamos, a la rodnoveria [1] y participar en un ritual. Se trata de una tontería absoluta, ¿no? Y lo mismo sucederá cuando una persona digitalice su mente y su existencia biológica desaparezca por completo. La propia formulación de tal pregunta es irrelevante.

En la sala contigua encuentro imágenes más completas de las obras, de modo que se abren al debate. Me detengo ante uno de los lienzos y recuerdo el reciente libro de Zamirovska sobre Internet para los muertos. *Para Evgeni, tal óptica de la muerte, aunque ciertamente exista como una reflexión sobre lo que puede pensarse sobre un acontecimiento como la muerte, parece como un cruce velado, pero aun así se trata de un cruce cubierto por diversas capas culturales. En cualquier caso, en lo que respecta a la existencia de las "cosas reales" en el* Internet de los muertos*, muchas de las decisiones de Tatiana Zamirovska se inspiran en las construcciones filosóficas de Timothy Morton. De ahí mi siguiente pregunta:*

MC: Cuando hablábamos de filosofías rebeldes, antes mencionabas algunas tendencias populares

contemporáneas. ¿Existen, por ejemplo, elementos que permitan a la ontología orientada hacia los objetos relacionarse con la Tradición y el Paganismo en general?

EN: Estas filosofías son ciertamente extravagantes, pero no son rebeldes. La rebelión es la confrontación con el *status quo*. Estas filosofías no se oponen a la esencia subyacente de lo actual. Más bien cuestionan la insuficiencia de sus formas y por eso hablan del aceleracionismo. La realidad debe ponerse a su altura, el ritmo actual les parece insuficiente, pero a pesar de su carácter revolucionario, no se trata de una rebelión. En cambio, nada de lo que he dicho pretende ser una forma de aceleración revolucionaria de las tendencias actuales, sino, más bien, una forma de caminar hacia atrás, por lo que este tipo de filosofía es más bien una rebelión. Como lo es el planteamiento de la cuestión perpendicular de la eternidad y la muerte, que dentro de estas tendencias no puede resonar en toda su plenitud. La ontología orientada hacia los objetos es esencialmente una inversión deleziana del análisis heideggeriano del *Dasein* y su negación en favor de un ser imaginario de las cosas convertidas en una sustancia oscura, como lo describen autores como Ian Bogost, Levi Bryant y otros. Tales ideas sin duda pueden tener relación con las doctrinas tradicionales que se sitúan del lado de lo ctónico e hipoctónico, es decir, del titanismo, y todas aquellas fuerzas que se oponen al orden divino. En la cultura europea, la analogía más familiar y comprensible sería la imagen del Infierno cristiano. En el paganismo se trata más bien del

titanismo desatado, la rebelión de la materia pura, que Platón consideraba que era imposible de pensar o para la cual era necesario un logos negro, es decir, un logos ilegítimo, al que no se le puede reconocer en principio un derecho de propiedad y de rectitud. Los objetos en este sentido ni siquiera juegan un papel especial, sino la inversión del ser-como-presencia y el igualitarismo ontológico del ser especial que es el hombre con respecto a todos los demás objetos y seres que existen. Estos elementos se toman desde abajo y pertenecen a una dimensión sub-material y no supra-material, es decir, espiritual y metafísico, como lo son las leyes del cosmos, del universo o del Dharma, sino como algo inferior, desprovisto de todo eso. En la mitología germánico-escandinava este nivel corresponde a la naturaleza de los seres titánicos llamados Jotuns. O Tursas. Creo que son entidades que se pueden comparar perfectamente con los titanes que los griegos mencionan en la Titanomaquia. En el libro sobre el *Cerco y el círculo. Ensayos sobre el logos germánico, la tradición y la nada*, que se puede conseguir fácilmente hablo de ese tema. Incluso lo abordo más ampliamente en *Tradición y Shock Shock Futuro*. Una vez más: ser transhumanista y pagano al mismo tiempo es un oxímoron.

La red neuronal que pintó el cuadro que estoy viendo ahora es una artista, lo que no quiere decir nada. Pero una reacción completamente básica de mí intelecto es intentar encontrar su significado. Y si eso requiere tratar de entender al pintor en algún nivel, aunque sea el más básico, entonces ¿quizá ese sea el tipo de logos negro que

necesito ahora? Pero la idea de que este logos no posee nada se ve contrarrestada por la rabia animal del bastardo que pretende demostrar a todo el mundo su derecho a ser digno. En ninguna obra humana he visto un grito tan desesperado: "¡Mirad, yo poseo el sentido!".

MC: Es una pena, desde luego, que no podamos invitar a un programa a participar en un ritual, podría haber sido una historia entretenida. Supongo que tendremos que volver a los elementos antropocéntricos.

EN: Bueno, supongo que aún podríamos invitarlo, pero sólo como sacrificio maligno. Sabemos que anteriormente se sacrificaban cosas, se destruían ritualmente objetos, armas y joyas. También puede ser posible sacrificar una aplicación de teléfono de alguna manera. Probablemente junto con el teléfono. Pero esto es pensar al revés. En cuanto al antropocentrismo, ya he mencionado la posibilidad de cierta mitología orientada hacia los objetos y la posibilidad de crear un tradicionalismo especulativo en otros lugares. Esto es, por supuesto, una extravagancia resumida en una frase y tales fórmulas deberían ser tomadas más en serio, así que tomémoslas con reservas.

MC: Volvamos a un tema anterior. Una conversación sobre lo humano como tal es siempre una conversación sobre el tiempo. ¿Cuál es la antropología pagana del tiempo?

EN: No diría que el problema del tiempo ocupa un lugar esencial específico en mi filosofía, sólo si no hablamos de fenómenos relacionados, como la muerte y el problema del futuro, así como de la relación del hombre con los fenómenos culturales, es decir, las derivaciones del tiempo, las variaciones del cuidado y el ser para la muerte. De Heidegger extraigo varias metáforas sobre la temporalidad, pues es la metáfora más básica por la cual el hombre expresa todo. Del mismo modo que el agua significa todo para un pez (todas sus propiedades, estrategias y prácticas están ligadas a la presencia o ausencia de agua), el hombre está inmerso en el tiempo y es un ser temporal en el sentido de que posee una finitud. El tiempo es uno de los aspectos existenciales más importantes, aunque no lo situemos en el centro de nuestra existencia. Internamente tiene sus ideo-variedades, el Paganismo ciertamente se apoya en una comprensión cíclica del tiempo, en la doctrina de los ciclos, semicírculos ascendentes y descendentes ligados a la escatología. Aquí también podemos recordar y centrarnos en la apología del eterno retorno analizada por el filósofo ruso Sergei Zhigalkin, alumno de Evgeny Vsevolodovich Golovin, en sus libros *Metafísica del eterno retorno* y *Sobre los otros horizontes del más allá. Apología del eterno retorno*. Zhigalkin, apoyándose en Nietzsche, esboza la doctrina del eterno retorno, que según estas obras es una consecuencia del Ser eterno único. Puede considerarse como una bobina en la que se enrolla el hilo del tiempo. La ciclicidad son un conjunto de bobinas o rotaciones. Al mismo tiempo Sergei Zhigalkin fundamenta el eterno retorno, como algo que ocurre sin aumentar la formula del

"n+1" en cada nueva revolución que da el hilo del tiempo. Cuando el ciclo pasa no comienza un número dos. Algunos dirán: "oh, entonces estamos recorriendo el mismo ciclo del tiempo por segunda vez", pero eso tampoco es cierto. El eterno retorno de lo mismo siempre tiene lugar en la eternidad sin aumentar la cuenta de la unidad. No comienza un nuevo ciclo y no pasamos por el mismo ciclo una segunda vez. Tomado en este sentido, absolutamente cualquier momento de la vida, cualquier momento de la historia y cualquier momento del Tiempo mismo es igualmente el comienzo y el fin del ciclo. En otras palabras, cada momento es eterno. Es decir, es un corte transversal de la eternidad. Y, a mi modo de ver, se trata de un tiempo cíclico muy interesante, existencialmente rico y cercano al acontecimiento, una variante de la preocupación del *Dasein* por cómo se estructurará su tiempo dentro del mundo. Como ese mismo "Zeit" en el "In-der-welt-sein" existencial. Por lo tanto, nos limitamos a la afirmación heideggeriana de que el hombre es temporal y a que la interpretación del eterno retorno de Sergei Zhigalkin se aproxima a la percepción pagana de la ciclicidad de la existencia.

Todo lo que las redes neuronales son capaces de representar es fruto de una programación. Es la memoria construida sobre nuestras imágenes y en la (in)conciencia ciega de la máquina se convierte en borrones, líneas, contornos e incluso imágenes bastante inteligibles. Procesando millones de imágenes usadas "por la memoria", la máquina virtual llama a la Sirena, que hace

señales en el fondo mismo de la piscina, escondiéndose tras una superficie negra como el vino. Si esta memoria nació una vez del esfuerzo humano, ahora está alienada en un espacio en el que unas redes escriben cadenas de números familiares para otras redes. Ni siquiera podemos explicar por qué su memoria produce esto y no otra mímesis fáctica en este momento. Una tirada de dados limpia.

MC: Creo que merece la pena volver una vez más a un tema trata anteriormente, ya que nuestros lectores se sentirán desilusionados sino no nos das al menos un breve esbozo de la mitología orientada hacia los objetos.

EN: Como la redacción esta dispuesta a escuchar y no he elaborado esto en ninguna de mis obras, entonces comentaré todo esto en forma de esbozo. Sabemos que en las mitologías de diversos pueblos inconexos y que existen en diferentes partes del mundo dicen que objetos como los árboles, las piedras, los ríos, los desfiladeros, además de diversos objetos artesanales hechos por el hombre y otros artefactos son capaces, en determinadas situaciones, de hablar, dar consejos, moverse, vivir su propia vida y tener su propio destino. Es decir, se trata del problema del panpsiquismo: todo son diferentes variaciones de la vida y no es necesario recurrir a un animismo ingenuo según el cual cada piedra tiene un viejecito verde sentado en ella o la piedra misma es ese duende. No, no es así, y tal vez la exuberancia y el funcionamiento interno de la vida esté radicalmente más allá de nuestra comprensión y

entendimiento. La vida no se entiende en este sentido como una serie de reinos, como el reino de los hongos, de las plantas, de los animales, etc., que es puro biologismo y taxonomía científica que no tiene sentido. Aquí se trata precisamente de clases de objetos que en la mitología poseen alguna forma de ser, conciencia y presencia, a veces superior a la que poseen los humanos. Y este es el punto en el que la imagen tradicionalista y generalmente mito-poética del mundo diverge cualitativamente de la presentado por Heidegger, que negaba la existencia del ser en la materia inanimada, todo el mundo conoce su ejemplo de la piedra. Reconoció lo pequeño y lo "exiguo" («Weltarm») que ese algo cumplía en menor medida como una presencia "parsimoniosa" («Weltbildend») en los animales y, como todo antropocentrista, Heidegger dijo que el mundo está constituido por el hombre, es decir, por el *Dasein*. El perro que vive junto al hombre, el cual crea el mundo, tiene un horizonte de ser limitado: actúa como un reloj, come, duerme y se va, a diferencia del hombre, que muere realmente. Y la piedra tiene por completo el estatuto de "Weltlos", es un ser "sin mundo", sin conciencia de la percepción ni del mundo como tal. Pero la imagen mito-poética o tradicional del mundo desafía esta percepción, reconociendo la existencia de mundos detrás de los amuletos, los brazaletes, hojas con nombres, cuencos, objetos rituales de todo tipo, así como rocas, arroyos y lagos. Todos ellos tienen conciencia, poseen un espíritu con el que se puede entrar en contacto y que puede moverse de forma independiente y comunicarse con otros espíritus, como los pueblos de Oceanía. Según esta idea las joyas hermosas que

tienen un alto significado sagrado y actúan como objeto de comercio, viven su propia vida, se casan, vagan e influyen en la vida de su dueño. En este sentido, la mitología orientada hacia los objetos es sinónimo de todo lo que acabo de decir. E incluso podemos conciliar estas ideas con el Heidegger tardío, porque este planteamiento [la mitología orientada hacia los objetos] se corresponde con las primeras etapas del tiempo, es decir, la edad de oro, pero en la degradación posterior que sufre el mundo se hace más escasa la presencia de los espíritus en las cosas y su fuerza se debilita, hasta llegar al punto donde el mismo mundo se vuelve claustrofóbico. Por lo tanto, la presencia existencial se concentra en el hombre, de ahí el antropocentrismo. Y Heidegger, siendo un hombre moderno, toma la realidad circundante como dada, no se plantea el tipo de preguntas que se hacen los tradicionalistas. Su respuesta parece dirigida a la época en la que está filosofando. Y en esta época los animales tienen poco ser, la materia no posee ser en absoluto y sólo el hombre crea dentro del mundo.

Mis ojos se desenfocaron de pronto, no sé si por estar cansado de la monotonía o si el calor del día (o tal vez el frío, no lo recuerdo) me cansó. Al salir de los pasillos de la galería y a punto de avanzar por una larga calle recta, descubrí de repente la sorprendente armonía entre el iconostasio de publicidad exterior de la fachada del edificio más cercano y la propia calle. Los carteles, que invitaban, llamaban y explicaban al peatón el camino que debía seguir, formaban, de manera sorprendente, un único texto con las ventanas, los portales, las callejuelas circundantes,

la luz de las farolas y el cielo crepuscular. Pronto me di cuenta de lo que quería hablar a continuación.

MC: Gracias por su respuesta. Las reflexiones sobre la falta de mundo y la parsimonia me han llevado a pensar en el texto. En la comunicación entre sujetos y colectivos objetuales, existen los textos, que son una semiótica del mundo, como la estudiada por Eduardo Cohn. Dentro de este sistema semiótico una variedad de entidades interactúa a través de textos extendidos. En el Paganismo moderno, sin embargo, parece haber una tendencia a evitar el texto. Se cuestiona la necesidad de la tradición escrita y las instancias particulares de tales textos, con la salvedad de aquello que pretende estar conectada con la tradición, con la antigüedad, el resto es visto a través de la óptica de la hermenéutica de la sospecha. Al mismo tiempo, las reflexiones de paganos y tradicionalistas del último siglo o más se han concentrado en el texto. Incluso nuestro almanaque, El Profético, trata principalmente de la palabra rusa. Es como si se tratara de un contragolpe. Si todos los monumentos más antiguos de la literatura estaban implicados en la tradición pagana, más tarde la palabra de la tradición no busca expresión escrita. No voy a afirmar que esto sea un hecho histórico, sólo tengo esa sensación. De ahí dos preguntas. ¿Cuál es el significado del texto para el paganismo, por qué no

vemos tiene la misma importancia concedida al texto que en las religiones abrahámicas? Y un poco más ampliamente, el Paganismo mismo como texto, como algo que, estando en determinadas condiciones, formula signos. Por ejemplo, ¿qué signos formula la Rodnoveria moderna?

EN: Creo que existe un énfasis inherente en la fijación oral de la cultura simbólica en las tradiciones paganas y no sólo indoeuropeas. A veces el acento se convierte en una prioridad. Si se piensa incluso en ese maravilloso libro de Eduardo Cohn, no hay mucho sobre textos en el sentido de escritura, en general, sino más bien sobre los signos presentados como un grito, el sonido de un árbol caído, la semiótica de un loro disecado o la mirada de los ojos de un jaguar, etc. Todas esas son imágenes visuales y auditivas, mientras que los textos o no se mencionan en absoluto o muy poco e incluso no se recuerdan exactamente. Así que, sobre los textos, y lo digo en mis libros, creo que es más correcto hablar de lenguaje. Así, el lenguaje oral es la expresión del mito y el lenguaje escrito es la expresión del logos. El paso del habla al texto es el paso del mito al logos, pero no los considero como opuestos. Tiene que haber una síntesis o una armonía natural y yo mismo soy un autor muy orientado hacia lo textual, me complace trabajar con textos ajenos, construir los míos e intentar imaginar su reproducción oral o incluso su existencia sin escritura. Es decir, intento que las afirmaciones de un texto estén en armonía con su posibilidad de ser pronunciadas oralmente. Al fin y al cabo, hay textos que no se prestan a la

pronunciación espontánea, como, por ejemplo, las notas técnicas, las notas con tablas o grabaciones visuales de datos, la poesía gráfica, donde la propia forma se suma al significado. Pero este no es mi enfoque. En la tradición pagana, sin embargo, las fuentes textuales no tienen tanto peso como en las creencias abrahámicas, debido a la falta de culto al libro y a la fijación en una única colección normativa que se toma como canon. Esto puede señalarse como justificación de la señalada crítica a las fuentes antiguas, a los textos antiguos. No hay ninguna norma que obligue a tomar una edición, un corpus mitológico determinado, y declararlo canónico para que la doctrina sea ortodoxa. La época del silencio de la que hablas nunca existió. La voz de la tradición se movía de un lugar a otro, se escuchaba de una nación a otra. La difusión de una nueva religión mundial silenció parcialmente las antiguas narraciones paganas, pero ese fenómeno no fue absoluto; basta con ver la diversidad de dualidades, dualidades de pensamientos y creencias duales, que, por cierto, se han estudiado tanto semántica como filológicamente.

En el segundo mensaje continuó:

– La Rodnoveria rusa contemporáneo, o el paganismo en general, adopta una visión más amplia y comunica muy poco de su contenido al conjunto de la sociedad. Se centra en un pequeño entorno institucional de investigadores, incluidos los opositores comprometidos que son los receptores de primera línea de los textos. Esto es así a pesar de todo el deseo de la comunidad pagana de comunicar algo a la sociedad en su conjunto, tanto sobre sí misma como

sobre ella. Nuestro mensaje encuentra destinatario en un estrecho círculo de especialistas, como los que llevan a cabo exámenes forenses religiosos, expertos en aplicación de la ley, expertos en medios de comunicación, en una palabra, aquellos que están deliberadamente interesados en los nuevos movimientos religiosos. Sin embargo, no se convierten en nuestro público por elección, simplemente son los más sensibles al entorno. Son una "rama", unos delegados de una sociedad más amplia, que interactúa con una parte de ella que quiere comunicar algo. Nuestros intentos de llegar al público a través de nuestras propias publicaciones, el diálogo con la prensa y las voces en Internet no pasan la mayoría de los filtros y son extremadamente débiles. Esta característica del propio mensaje ya es testimonio elocuente de la falta de interés del gran público. La sociedad se mueve por otros derroteros y nuestros mensajes sobre la falta de sentimiento nacional, entendido en términos arcaicos, la falta de piedad ante la cultura actual eslavo-rusa, sin todos esos añadidos, la falta de sacralidad, la falta de mitología, la falta de derechos a la libertad religiosa y a la protección de sus lugares sagrados... todo esto el paganismo quiere comunicarlo a la sociedad, pero no puede. Porque el texto de nuestro discurso está escrito en letra muy pequeña, tanto que al final resulta ilegible para una sociedad a la que, en su mayoría, no le importan nuestros problemas. Así que, en mi opinión, el proyecto de comunicación ha fracasado por el momento. La comunidad pagana habla consigo misma y se lee a sí misma. Y últimamente ha dejado de leerse incluso a sí misma. La comunidad está degenerando bajo la mirada de los expertos,

fijándose en algunos indicadores cuantitativos. Como dijo un erudito religioso: "No nos importa en absoluto lo que ocurre en el Paganismo, sólo registramos los acontecimientos que ocurren sin nosotros".

"Sin nosotros" es una fórmula muy fuerte en muchos contextos. El interés del público se despierta con los titulares de programas como "La Tierra sin gente" o las ingenuas preguntas de románticos y estetas: "¿cómo será el arte sin gente?". A muchos les gusta jugar a estos juegos, que pueden ser el resultado de una imperecedera y arraigada atracción humana por la muerte. Sin embargo, como se desprende de la respuesta, el "sin nosotros" siempre está más cerca y a menudo puede ser la historia más cotidiana, una historia de simple indiferencia. Es "el pasado reciente" que está más allá del horizonte histórico. Y puede ser que no hayamos sobrevivido a la última extinción.

MC: Penúltima pregunta. El paganismo mitocéntrico y las creencias logocéntricas de las comunidades seculares ofrecen un lenguaje diferente para abordar la memoria y la memoria es muy diferente. Mientras que las creencias occidentales modernas han creado desde hace tiempo un héroe político y la memoria es de naturaleza política, el héroe de los paganos se mitifica en la gloria póstuma. Pero, ¿pueden los paganos tener una memoria política como las sociedades seculares o los movimientos de Reforma del cristianismo, donde el héroe es un individuo, un proyecto político completo? ¿Es posible que la

política pagana y la memoria política puede ser mitocéntrica en lugar de logocéntrica, sin dejar de ser política?

EN: De lo que usted habla, la política de la memoria, es un invento nuevo, fijado en la cultura occidental tras las dos Guerras Mundiales, para que no vuelvan a repetirse. Tenemos que dominar y reflexionar sobre el momento contemporáneo para comprender que esto tiene sus raíces en el nacionalismo de la Ilustración. La nación como construcción social, como comunidad imaginada, se construye sobre la memoria selectivamente adscrita de aquellas figuras que corresponden a un determinado ideologema. No obstante, intentemos abordar la cuestión planteada desde esta perspectiva: un gran pensador, hermano de Ernst Jünger, Friedrich Georg Jünger, escribió un libro titulado *Los mitos griegos*. Allí expresa la idea de que el mito es metahistórico, la idea no es nueva, y él no es el primero en expresarla, pero la cuestión es que el mito está más allá de la historia y cualquier otro mito puede desplegarse en la historia. Podemos tomar el mito como la matriz de nuestra lectura y toda la historia puede entenderse como diversas iteraciones de la reproducción o repetición de la trama mitológica a largo plazo. Por consiguiente, si se trata de un mito escatológico, toda la historia es escatología. Si se trata de un mito sobre un héroe, entonces encontraremos a este héroe en personas concretas a lo largo de la historia. Todos los héroes son variaciones del mismo héroe. Y esto no contradice al paganismo. Si nos fijamos en las historias paganas, los cuentos de hadas y las

leyendas, encontramos muchas variaciones de la misma historia. Y el criterio de fiabilidad de una versión en relación con otras es irrelevante, reconocemos la diversidad. En conjunto el mito, junto con todas las versiones con toda su variedad crean la riqueza de la vida y todas son verdaderas, es un símbolo que trasciende al signo concreto y estrecho. Un símbolo posee la capacidad de hacer referencia a todo el campo semántico y está abierto a moverse a través de series simbólicas alternativas. Siempre podemos sustituir un símbolo por otro mientras este último pertenezca al mismo campo semántico de tal estructura global. Vayamos más lejos. Según el pensador y jurista alemán Carl Schmitt, lo político es una distinción entre amigo y enemigo. Esta es la definición básica de lo político. En consecuencia, el héroe siempre está luchando con alguien y contra alguien. Siempre tiene aquellos con los que lucha, aquellos a los que defiende y aquellos contra los que se opone. Incluso cuando se trata de monstruos mitológicos, en una perspectiva histórica concreta puede ser una hueste enemiga, una enfermedad o una calamidad. Podemos leer la figura del héroe en perspectiva histórica, quizá incluso a la misma persona, en varios niveles: como manifestación literal del héroe mitológico en una época histórica concreta; como figura política, en el sentido de que existen unos roles de quién es amigo y quién enemigo; y en función de los resultados de este enfrentamiento, entonces se convierte en una figura de nuestra memoria histórica, siendo simultáneamente un sujeto político y una encarnación directa del mito. Es por eso que se requiere que la sociedad sea “sacrocéntrica”; la sociedad no debe ser laica, la

verdadera política de la memoria debe ir dirigida hacia este aspecto porque, aunque tenga ciertos fundamentos modernistas, se complementa mucho mejor con las tradiciones que encontramos en el folclore, las sagas, las bylinas [2] y los mitos.

MC: La última pregunta me resulta sorprendente, pero me gustaría que la abordara con la mayor seriedad posible. Hoy hemos mantenido una conversación en un formato tan inusual, una conversación sin evento de conversación y un paseo sin rumbo fijo. La edición se encargará de darle coherencia. Pero aquí va una pregunta específica para usted: ¿qué hemos visto en la exposición?

EN: Debido al formato específico, ciertamente un poco grotesco, no me permitiré hacer conjeturas, pero responderé en general que todo lo que vimos fue un intento de alienar y apropiarse de nuestro tiempo y atención. Tanto si eran artilugios tecnológicos los que se apropiaban de nuestro tiempo y atención, como si fuera la exposición contemplada en virtud del propio arte museístico y expositivo moderno. En mi opinión, de toda la cultura contemporánea, la peor es aquella que pretende apropiarse de nuestro tiempo. El tiempo existencial humano, por supuesto, y la realidad antihumana tratan por todos los medios posibles de canalizar la atención retraída y alienada hacia donde no pueda preocuparse por cuestiones que tengan que ver con la comprensión de la muerte, la mortalidad y la finitud. Esto

no significa que cualquier tiempo, incluido el tiempo de nuestro diálogo, sea tiempo perdido y desaprovechado, sino que podemos comprender y evaluar de algún modo su desaprovechamiento cuando lo necesitamos. En cualquier caso, en la exposición hemos visto un espejo en el que se reflejan nuestros derroches, quizá ni siquiera por voluntad propia.

***

Cada vez que veo una pieza de maquinaria, desde el trompo de Karamyshevka, que formó la isla de Mnyovniki con la curva de un río que pasa por aquí desde 1937, hasta la portada de un grupo de música dibujada por una red neuronal, siento auténtica curiosidad: ¿cómo nos recuerdan exactamente las cosas? Y si hay un logos negro detrás de la materia, ahora también puedo ver claramente un mito ilegítimo que se despliega en una temporalidad diferente, apelando a nuestra memoria ya interiorizada y reciclada. Cada vez que un símbolo generado por un artista de cara a la máquina aparece impreso en un lienzo o resaltado en el campo de píxeles de una pantalla, con los cristales líquidos de su interior girados en el ángulo correcto, remite a un campo de innumerables significados que una vez fueron nuestra memoria. En una noche inquieta, el cielo de la ciudad detrás de las ramas entrelazadas de los abedules, sombrea las líneas de sus intersecciones. Veo fuera de mi ventana la mano de un artista sin mundo que ha tejido cuatro signos, Mannaz, Gebo, Algiz y Hagalaz. Sabiendo que habrá otra luz por la

mañana que ocultará estos contornos momentáneos, busco mi teléfono para tomar una foto por la ventana. La imagen se encuentra vacía.

24 de agosto de 2022.

Notas:

[1] El neopaganismo eslavo, en ocasiones denominado rodnovería o rodismo es un grupo de religiones neopaganas de la segunda mitad del siglo XX en Europa oriental, basados en las religiones de los pueblos eslavos, particularmente los eslavos orientales. En el movimiento confluyen movimientos neopaganos reconstruccionistas que reavivan las religiones eslava, báltica o finesa, ya nuevas religiones inspiradas en la espiritualidad tradicional, pero mayormente orientadas hacia el eclecticismo y al sincretismo.

[2] Los Bylina son poemas épicos y heroicos tradicionales de los eslavos orientales de la Rus de Kiev, aunque la tradición continúa en Rusia y Ucrania.

Esbozo de un intento del pensamiento de ir hacia lo Otro

Ideas preliminares:

a) El sacrificio como destrucción ritual de una Cosa o asesinato (desmembramiento) de un Rey es el origen de lo Sagrado (*das Heilige*, *Sacrum*).

b) Monismo: El mundo es el ser-en-su-totalidad (*Seiende-in-Ganze*) que es desvelado por la Divinidad (cf. Gen.; lo Divino, *Gottheit*).

c) La aniquilación del Mundo es la aniquilación literal del ser-en-su-totalidad → Deidad → por nosotros, es decir, por nuestras propias manos.

d) El acto del Sacrificio no tiene ningún destinatario: ni los Dioses ni tampoco los Muertos, Nosotros mismos, los Seres Humanos, el Mundo o remitente alguno.

e) El Nacimiento de un Otro Sagrado se da por medio de la revelación de la Nada.

f) Es necesario Otro comienzo/radical [con respecto a todo y frente a la historia del ser-en-su-totalidad].

Aclaración de b y d

(b) El pensamiento normalmente entiende la fórmula el "ser-en-su-totalidad" como el todo o conjunto de cosas materiales. Los dioses, las ideas y los seres inmateriales suelen considerarse como algo ajeno o que existe por encima del ser-en-su totalidad, pero el ser-en-su-totalidad

es todo lo que "es" (es *ist*, this *is*, etc.) ya sea que se encuentre presente o sea imaginado. Los dioses, las ideas, los muertos, lo inexistente, lo Uno, el pensamiento, etc., también son.

El monismo no es monoteísmo; tal confusión es inaceptable. Lo Uno se manifiesta en la forma catafática de la Divinidad Absoluta.

El Mundo = ser-en-su-totalidad = manifestación exterior.

El ser-en-su-totalidad incluye el ser de la Deidad y la refiere deícticamente.

El hombre es un ser que porta en su interior a la Deidad Absoluta.

(d) El sacrificio debe comprenderse como un acto total donde se niega ascéticamente el deseo tanto de uno mismo como el de los Otros.

El ser-en-su-totalidad=Mundo=Cosa=Rey=Divinidad= Hombre.

Realización de b

La idea del "retorno" o del "despertar" es la forma deíctica del dominio-apropiación de toda la historia en camino a la develación Intima de la Divinidad, donde se produce el dominio de la misma. De hecho, no existe un "retorno" o "despertar" que elimine esta asimilación (convertirse en lo Mismo, lo que domina).

La Divinidad realizó un éxodo que fue partió desde su interior hasta llegar a lo exterior, generando lo existente. Por lo tanto, el olvido de la Divinidad es real; el mundo es

real; la muerte es real; la ausencia de la Divinidad en el mundo es real.

La lengua es el don-memoria que la Divinidad dejo tras de sí antes de que el olvido-descubrimiento dirigiera su atención hacia lo exterior.

El "despertar" de la Divinidad se producirá cuando se alcance el punto más bajo del camino-historia, el cual ha significado el alejamiento-abandono del ser, solo en ese momento se producirá una bifurcación y posibilidad de "retorno". No obstante, el "despertar" es la apropiación-historia de todo el camino-historia recorrido por el ser-en-su-totalidad, La revelación de la Divinidad se producirá en el momento donde se produzca la mayor ignorancia de la misma.

Sin embargo, el acontecimiento por excelencia del "despertar" se realizará solo cuando alcancemos el punto más bajo, es decir, el punto donde la Divinidad no exista y se haya producido la perdida-olvido irreversible de la misma, eliminándose cualquier posibilidad de existencia de la Eternidad.

La aparición y eliminación del tiempo

La revelación-ocultación de la Divinidad en el mundo se produce mediante el despliegue del tiempo, el destino y la historia. Metafísicamente hablando, la historia es una extensión o devenir de los acontecimientos pasados, decadencia, fragmentación y olvido del ser.

El tiempo es el resultado del autosacrificio y ocultación de la Divinidad en el mundo.

Solo cuando la Divinidad alcanza el punto más bajo del ser-finito por medio de su autosacrificio podemos decir que ha sido dominada (haciendo del no-ser una forma de ser-eterno). La asimilación de la Divinidad elimina el tiempo porque el tiempo no es otra cosa que la estructura de la intramundanidad del ser, pero la Divinidad siempre-es-la-misma en cualquier punto contingente del tiempo porque ella existe más allá del tiempo y la historia.

El tiempo es y está presente en el despliegue de la Divinidad en el Mundo, pero la Divinidad como ser (lo Uno apofático sin ningún predicado) existe más allá del tiempo. Por lo tanto, en el momento en que despierte la Divinidad, el tiempo y la historia serán un sueño o un momento sin tiempo.

Para la Divinidad Absoluta cada segundo transcurrido, incluso los momentos en que ella misma se ausentó, desaparecerá y será absorbido por algo que se encuentra más allá del mundo. Para la Divinidad Absoluta y Una todo lo que existe en el tiempo ya ha sucedido u ocurrido. Por lo tanto, para la Divinidad Absoluta no tiene sentido retroceder o volver sobre sí misma al punto más lejano del tiempo o el no-ser porque ella siempre ha sido la misma.

Comentario de f: el lugar de la revelación de lo Otro

El espacio [incluida la metáfora espacial del tiempo] como revelación de lo Otro no es un espacio adyacente superpuesto. La Divinidad, como portadora del yo, no se manifiesta como algo adyacente o distinta del ser-en-sí.

El autosacrificio de la Divinidad crea un espacio-mundo-tiempo que se abre por medio de su-nuestro sacrificio y no tiene nada que ver con los acontecimientos. La revelación-ocultación de la Divinidad se produce aquí y sin la necesidad de las criaturas, es decir, todos los ciclos e iteraciones en los que se produce el nacimiento y la muerte del mundo son, sin nada más, repeticiones crecientes, pero siempre existe un ser que se manifiesta aquí y ahora.

Preguntas fundamentales e inquietantes

¿La manifestación-ocultamiento de la Divinidad Absoluta siempre se produce de la [misma] forma?

¿Acaso es posible que la Divinidad se manifieste en el universo bajo la forma de Otro Ser: una estructura radicalmente diferente al conjunto del ser-en-su-totalidad y su historia?

Kōan

La instancia Radicalmente Otra de la Divinidad revelada-en-el-mundo es la Nulidad de la Divinidad Absoluta.

La Divinidad Absoluta no existe.

29.11 — 21.12.2020

Sobre el autor

Evgueni Nejasov (Ruso: Евгений Нечкасов; 5.10.1991) es un filósofo, ideólogo y escritor ruso. Escribe bajo el seudónimo Askr Svarte, Nórdico antiguo que significa Ceniza Oscura.

Nejasov es descendiente de colonos alemanes procedentes del moderno Estado de Baden-Wurtemberg, que se asentaron en Besarabia y cerca de Odessa, en el Imperio ruso del siglo XIX. Fueron reprimidos y deportados a Siberia al comienzo de la Segunda Guerra Mundial.

Ideas

Nejasov es conocido principalmente como autor y defensor de la cosmovisión del tradicionalismo pagano, una interesante síntesis de las ideas de René Guénon, Julius Evola, Alain de Benoist y Alexander Dugin con las cosmovisiones y los movimientos paganos contemporáneos.

Insiste en una lectura advaita-monista y etnorreligiosa de la filosofía del tradicionalismo, en contraste con las ramas abrahámicas «clásicas» de esta doctrina. Desde su punto de vista, el abrahamismo es la causa histórica del declive de las culturas

occidental y oriental. Según Nejasov, el paradigma intelectual y cultural de la Modernidad, que el tradicionalismo identifica como su principal enemigo, deriva directamente de la teología y la ética abrahámicas, teniendo en cuenta la influencia de la filosofía platónica.

Respecto al Paganismo Moderno, Nejasov también adopta una postura muy crítica, reprochándole su excesiva debilidad y susceptibilidad a la influencia de la cultura posmoderna, la Nueva Era y la teología débil.

En un primer momento también se caracterizó por su interés por el misticismo y el esoterismo. Intentó sintetizar la doctrina india del Vamachara con la mitología germano-escandinava, proponiendo la doctrina del Camino de la Mano Izquierda en el Odinismo.

Se puede afirmar que la filosofía alemana tuvo una fuerte influencia en el desarrollo de las ideas de Nejasov en la segunda mitad de la década de 2010. A partir de 2017, cambia decisivamente hacia posiciones más filosóficas y culturológicas, así como su estilo de pensar y escribir.

En este periodo, los temas e ideas principales de sus libros y textos giran en torno a la identidad en la época posmoderna, la alienación existencial, la escisión del mundo, la crítica del progreso, el problema de la sociedad industrial y el desarrollo tecnocéntrico de la civilización (*Gestell*). En este sentido sigue y desarrolla las ideas de Ernst Jünger, Martin Heidegger, el ecologista radical finlandés Pentti Linkola y algunas tesis del pensador radical estadounidense Theodore Kaczynski. Todas ellas son sintetizadas y consideradas en consonancia con las principales tesis del tradicionalismo pagano.

Según Nejasov, la existencia humana auténtica y plena se realiza en estados mitológicos y sagrados del ser-en-el-mundo. Nejasov insiste en la pluralidad fundamental de las culturas y naturalezas humanas, siguiendo la escuela antropológica del perspectivismo. Niega el universalismo de una vía única de desarrollo civilizatorio y de globalización, oponiéndolos al ideal de vida sencilla en pequeñas comunidades religiosas. Esto lo llevó a la conclusión de que la única forma de alcanzar este objetivo es el desmantelamiento completo de la civilización moderna centrada en Occidente, de su patrimonio intelectual histórico y de toda su infraestructura tecnológica. En este caso, el ideal político de Nejasov puede describirse como un elitismo y neoluddismo de base religiosa y filosófica, combinado con el recurso a la práctica de Ernst Jünger de la emigración interna, la «emboscadura».

Desde principios de la década de 2020, Nejasov también ha comenzado a desarrollar una crítica y revisión de los fundamentos filosóficos del tradicionalismo y la teología pagana moderna a la luz de la crítica fundamental de Martin Heidegger al pensamiento metafísico y su doctrina del Otro Comienzo de la filosofía. Se hace especial hincapié en la poesía, la naturaleza del *mythos*, la lingüística y la filosofía del lenguaje y en una teología apofática opuesta al pensamiento mecánico y digital en el espíritu de la Cuarta Revolución Industrial.

Activismo

Nejasov fue fundador de la comunidad pagana local «Svarte Aske», que existió de 2011 a 2021.

También fue brevemente uno de los fundadores de la rama regional de la Unión de Juventudes Euroasiáticas de Alexander

Dugin, de 2011 a 2013. Abandonó el movimiento por diferencias religiosas y filosóficas.

Desde 2015 Nejasov es redactor jefe del almanaque anual tradicionalista *Warha*. Ha publicado siete números en ruso y dos en inglés. En 2021, el almanaque cambió su nombre por el de *Alföðr*, el Padre Todopoderoso, en honor a uno de los nombres de la deidad germano-escandinava Odín.

Nejasov también ha colaborado como invitado en la revista pagana rusa Rodnoverye, en la revista académica *Colloquium Heptaplomeres*, dirigida por el experto en religiones Nizhny Novgorod Roman Shizhensky y en el almanaque ucraniano *Tradición y Tradicionalismo*.

También en 2015 Nejasov aparece en un documental apoyado por el Ministerio de Cultura, La última campaña del barón, dedicado a la controvertida figura de Roman von Ungern-Sternberg, ejecutado en Novosibirsk en 1921.

En 2017 Nejasov comenzó una activa labor pública como experto y orador público en defensa del tradicionalismo pagano y del derecho a la libertad de conciencia y de religión de los seguidores del paganismo moderno. Nejasov participa repetidamente en debates en el canal de televisión ortodoxo «Spas» y en artículos polémicos, ofrece comentarios para la televisión y los medios de comunicación con otros expertos en temas religiosos e investigadores. Una de las tareas clave de este período es mejorar la imagen pública del paganismo moderno y aumentar la calidad de los trabajos de investigación sobre él en el ámbito académico.

Desde 2019, ocupa el cargo de redactor jefe del proyecto «Fundación de Religiones Tradicionales» (FTR), un laboratorio de ideas ruso creado para promover, analizar e investigar diversas

corrientes y tipos de paganismo moderno y religiones étnicas; con el objetivo de proteger y promover sus derechos en Rusia. El equipo de la FTR utilizó activamente en su trabajo el periodismo, las relaciones públicas, el asesoramiento jurídico, los análisis estadísticos, la sociología y la filosofía.

Bajo los auspicios de la FTR, también se puso en marcha el Proyecto Cinta Roja, un seguimiento sistemático de la difamación por parte de seguidores del paganismo moderno en los medios de comunicación, declaraciones públicas y publicaciones académicas; actos de incitación al odio y vandalismo de lugares sagrados. La mayoría de los casos registrados eran hechos por representantes del clero de la Iglesia Ortodoxa Rusa y expertos y vigilantes afiliados. Durante el período de 2019 a 2021, el proyecto registró más de cincuenta incidentes y ataques contra neopaganos en Rusia cada año, y los publicó en un mapa interactivo con una breve descripción.

FTR y Cinta Roja se cerraron en marzo de 2022 debido a la imposibilidad de continuar con estas actividades.

Nejasov también se dedica activamente a escribir, publicar y hablar como conferencista en lugares públicos y en Internet.

Askr Svarte *El Paganismo moderno. Opiniones y Entrevistas.*

Una colección de artículos y entrevistas del filósofo ruso Evgeny Nejasov sobre las principales disposiciones del tradicionalismo pagano en el mundo moderno y la oposición al sistema global.

Svarte Publishing, 2022.
Descarga gratuita en www.askrsvarte.org/eu/books

Evgueni Nejasov
(Askr Svarte)

El problema de lo Sagrado.
Una colección de ensayos de Evgueni Nejasov

Traducción de
Juan Gabriel Caro Rivera

Fuentes
Trajan, Georgia

www.askrsvarte.org/eu
t.me/pagantrad

Svarte Publishing
2025